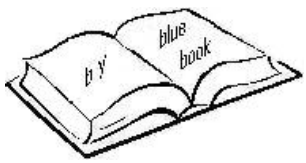
Joseph Pérez

Breve storia dell'Inquisizione Spagnola

Joseph Pérez

Breve storia dell'Inquisizione spagnola

Titolo originale: Brève histoire de l'Inquisition en Espagne.
Traduzione di Luciana Pugliese.
© 2002 Librarne Arthème Fayard.
© 2006 Casa Editrice Corbaccio s.r.l., Milano.
Edizione Mondolibri S.p.A., Milano.
su licenza Casa Editrice Corbaccio s.r.l., Milano.
www.mondolibri.it
Finito di stampare nel mese di luglio 2006
per conto di MONDOLIBRI S.p.A., Milano
presso il Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - Bergamo.
Stampato in Italia - Printed in Italy.
In copertina: Eugenio Lucas y Padilla, Inquisition Scene, 1851, Louvre, Parigi.



INDICE

PRESENTAZIONE 4

Cenni sull'autore 5

Prefazione 5

INTRODUZIONE 6

DALLA SPAGNA DELLE TRE RELIGIONI ALLA SPAGNA INQUISITORIALE 6

CAPITOLO PRIMO: 23

L'estirpazione delle comunità semitiche 23
Torquemada, inquisitore generale 25
L'Inquisizione nella corona d'Aragona 26
L'espulsione degli ebrei 28
I giudaizzanti portoghesi 31
I chuetas di Maiorca 33
I moriscos 34
L'eredità semita della Spagna 38
La purezza del sangue 41

CAPITOLO SECONDO: 44

La difesa della fede 44
Il caso Lucerò 44
La riconferma dell'Inquisizione 45
Luteranesimo ed erasmianesimo in Spagna 46
Gli illuminati 49
I protestanti di Valladolid e di Siviglia 51
La svolta antimistica del 1559 54
L'Inquisizione e le streghe 58
La fede e le usanze 63
La fine dell'Inquisizione 68

CAPITOLO TERZO: 72

L'apparato amministrativo del Sant'Uffizio 72
L'inquisitore generale 72
Il Consiglio dell'Inquisizione 77
I distretti inquisitoriali 78
Gli inquisitori 80
Il magistrato accusatore 83
Il personale subalterno 83
Il personale non retribuito 84
I privilegi del Sant'Uffizio 87
Le finanze del Sant'Uffizio 89

CAPITOLO QUARTO: 94

Il Processo 94
L'editto della fede 96
L'arresto 99
L'istruttoria 102
La tortura 104
Il verdetto 105
L'autodafé 109
Le vittime del Sant'Uffizio 118

CAPITOLO QUINTO: 123

L'inquisizione e la società 123
L'Inquisizione e lo sviluppo economico 124
L'Inquisizione e il libro 125
L'Inquisizione e la scienza 130
L'Inquisizione e la letteratura 132
L'Inquisizione e la vita intellettuale 133

CAPITOLO SESTO: 137

L'inquisizione e il potere politico 137

CONCLUSIONE 151

Presentazione

Nell'Europa dei Lumi, e dell'Encyclopédie, dominata dal pensiero ironico e graffiante di Voltaire, la parola Inquisizione divenne sinonimo di fanatismo e oscurantismo. Per gli scrittori protestanti e per l'intelligencija antipapista dell'Europa centro-settentrionale, il tribunale ecclesiastico fu il simbolo dello spirito tirannico con cui la Chiesa romana cercò di impedire che la mente dei suoi fedeli fosse contaminata dai pericolosi germi del libero pensiero. Anche negli ultimi decenni gli storici e i letterati hanno contribuito a diffondere la convinzione che l'Inquisizione fosse l'arma della Chiesa contro il dissenso e per molti aspetti il modello storico dei servizi di sorveglianza ideologica con cui i totalitarismi del XX secolo perseguitarono i loro oppositori.

Che cosa era, dopo tutto, Andrej Vysinskij, pubblico ministero di Stalin nelle grandi purghe della seconda metà degli anni Trenta, se non un moderno Torquemada? Ma la realtà, nascosta sotto una fitta coltre di luoghi comuni e «idées regues», è almeno in parte diversa. Dell'Inquisizione si comincia a parlare nel basso medioevo e si finisce nel diciannovesimo secolo. É un organo ecclesiale che concerne tutta l'Europa medievale e moderna e, di riflesso, il Nuovo Mondo; ed è un fenomeno di grande complessità e varietà.

Ma è bene ricordare che essa fu anzitutto spagnola e che venne istituita da papa Sisto IV nel 1478 su sollecitazione di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia. Quando pubblicò il codice di procedura del nuovo tribunale, nel 1484, il domenicano Torquemada (secondo alcuni un ebreo convertito, quindi doppiamente zelante) iniziò la sua introduzione con le parole: «Per ordine dei serenissimi re e regina». Dalla corona di Spagna, quindi, non dal papa di Roma l'Inquisitore traeva la sua autorità. Lo scopo dell'opera di Joseph Pérez è, per l'appunto, quello di mettere in rilievo la sostanziale subordinazione dell'Inquisizione al potere politico. Come scrive l'autore: «Dal 1480 al 1834 l'Inquisizione spagnola visse sottoposta all'autorità del potere reale. Questo è quanto la distinse dalle forme di intolleranza che si riscontrano in altri paesi nella stessa epoca. Dovunque il potere civile collaborò col potere spirituale per punire gli attacchi contro la religione e spesso svolse questo compito con fervore; divenne, nel vero senso della parola, il braccio secolare della Chiesa. In Spagna il potere civile non si limitò ad assecondare la Chiesa. Prese l'iniziativa della repressione, nominò gli agenti incaricati di effettuarla e diede loro uno statuto privilegiato. Il Consiglio dell'Inquisizione era una delle grandi istituzioni dello Stato, al pari del Consiglio delle finanze o del Consiglio delle Indie».

Non basta. Vi furono circostanze in cui il potere politico cercò sfacciatamente di servirsi dell'Inquisizione per i suoi scopi secolari. Persino una città (Medina del Campo) ottenne nel 1606 che i processi per contrabbando e contraffazione di monete venissero istruiti dall'Inquisizione.

Attraverso l'analisi puntuale di tutti i suoi aspetti, dalla lotta ai conversos - gli ebrei convertiti ma «giudaizzanti» - alla caccia alle streghe, dagli organismi centrali

al personale subalterno, dai processi agli autodafé, dai rapporti con l'economia a quelli con la vita intellettuale, Pérez mette in luce, nell'Inquisizione spagnola, quel nodo inestricabile di temporale e spirituale che «conteneva in nuce una delle più pericolose tentazioni del mondo moderno: la tendenza a fare delle ideologie il complemento obbligato della politica».

Cenni sull'autore

Joseph Pérez è professore di Storia della civiltà spagnola e latino-americana presso l'Università di Bordeaux-III. Fondatore della Maison des pays ibériques di Bordeaux, già direttore della Casa Velazquez di Madrid, è autore di numerosi libri sulla storia e la cultura ispaniche fra cui Histoire de l'Espagne, L'Espagne de Philippe II e, tradotto in italiano, Isabella e Ferdinando.

Prefazione

Con quest'opera si intende fare il punto sulla forma che l'Inquisizione assunse in Spagna, cioè solo in alcuni degli Stati governati dapprima da Ferdinando e Isabella, poi dagli Asburgo e infine dai primi Borboni. Si troveranno dunque qui solo rari e brevi riferimenti all'attività del Sant'Uffizio nei molti altri territori della corona di Castiglia (le Canarie, i vicereami della Nuova Spagna e del Perù) e della corona d'Aragona (la Sicilia). Non si tratta di una scelta arbitraria: l'Inquisizione fu istituita alla fine del XV secolo con lo scopo di risolvere un problema specifico, ossia quello degli ebrei della penisola iberica convertiti al cristianesimo. É legittimo dunque esaminare con particolare attenzione il modo in cui l'Inquisizione affrontò questo problema in Spagna, sebbene la sua competenza, dal XVI secolo in poi, si sia estesa ad altre minoranze ed essa si sia insediata anche in altre aree geografiche.

Introduzione

DALLA SPAGNA DELLE TRE RELIGIONI ALLA SPAGNA INQUISITORIALE

Tra il 1478 e il 1502 Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona presero tre iniziative, tra loro complementari: chiesero e ottennero dal papa l'istituzione dell'Inquisizione; espulsero gli ebrei; obbligarono i musulmani della corona di Castiglia a convertirsi al cattolicesimo. Queste misure avevano tutte un medesimo scopo: miravano a instaurare l'unità della fede. Sembrò che i sovrani volessero allora rompere con la politica precedente, che la tolleranza nei confronti delle confessioni non cristiane cedesse il passo all'intransigenza e alla persecuzione. Quella tolleranza in realtà era solo apparente. Bisogna sfatare un'idea consolidatasi nel tempo, e cioè quella di una Spagna in cui le tre religioni del Libro - cristiana, musulmana ed ebraica - sarebbero vissute d'amore e d'accordo, sia nei primi secoli della dominazione musulmana sia, in seguito, nella Spagna cristiana del XII e XIII secolo. La tolleranza presuppone assenza di discriminazione nei confronti delle minoranze e rispetto per il prossimo. Nella penisola iberica tra i secoli XIV e XV non c'era nemmeno la parvenza di questi princìpi: sia i cristiani sia i musulmani ritenevano di essere i detentori della verità ed erano convinti dell'incompatibilità della propria fede con quella altrui; se si mostravano tolleranti era solo perché non potevano fare altrimenti; accettavano loro malgrado quanto non avevano la possibilità di impedire. La situazione di fatto rendeva possibile la presenza di comunità cristiane in terra islamica e di minoranze mudéjares - cioè musulmane - nei regni cristiani, per non parlare degli ebrei, che erano disseminati in tutta la penisola. É necessario dunque precisare meglio in che cosa consistesse l'originalità della Spagna medievale. Ci troviamo di fronte a una tolleranza di fatto, più subita che voluta.

É vero che nelle zone di religione islamica il patto detto della dhimma prevedeva disposizioni particolari per i «popoli del Libro», cioè gli ebrei e i cristiani: non li si costringeva a convertirsi; avevano diritto a uno statuto, il che non vuol dire tuttavia che fossero posti su un piede di eguaglianza con i musulmani; ebrei e cristiani erano anzi soggetti a discriminazioni civili e giuridiche.

Questo statuto tuttavia consentì loro di conservare, oltre ai propri beni, la libertà di culto e una relativa autonomia giuridica: i non musulmani, d'altra parte, erano assoggettati a pesanti imposte.

Gli ebrei si erano integrati rapidamente nella società musulmana.

Una minoranza si era specializzata nel commercio, nella finanza, nei prestiti a titolo oneroso. Dato che molti ebrei avevano adottato l'arabo come lingua di comunicazione e di cultura, le autorità affidavano loro volentieri alcuni compiti amministra-

tivi impopolari, come la riscossione delle imposte. A varie riprese si poterono vedere ebrei occupare posizioni di grande responsabilità ai vertici dello Stato, ma si trattava di conquiste personali ed eccezionali; la maggioranza assoluta dei loro correligionari viveva in condizioni molto più modeste. La posizione sociale di questi ebrei di corte, d'altronde, li esponeva nei momenti di difficoltà al risentimento e alla ritorsione popolare; le alte funzioni che esercitavano contravvenivano esplicitamente al patto della dhimma, che proibiva ai non musulmani di esercitare una qualsiasi autorità sui musulmani; la loro caduta era allora tanto rapida quanto lo era stata la loro ascesa, e non avevano alcuna garanzia contro eventuali rovesci di fortuna. A quell'epoca la prosperità degli ebrei era il risultato della negligenza e del lassismo delle autorità musulmane, e si trattava di una prosperità precaria; ben lungi dall'essere l'esito di una deliberata politica di apertura e di tolleranza, era solo la conseguenza di un atteggiamento permissivo dei sovrani, per cui era soggetta all'arbitrio e al capriccio di questi ultimi.

La seconda ondata di invasione musulmana, alla fine del secolo XI e verso la metà del XII, mise fine a questo stato di cose. Gli Almoravidi e soprattutto gli Almohadi si mostrarono intransigenti verso gli «infedeli». Perseguitati, gli ebrei trovarono allora rifugio nei regni cristiani del Nord, dove i principi riservavano loro una buona accoglienza perché provenienti da un paese - al-An-dalus - la cui civiltà era, all'epoca, di molto superiore a quella della Spagna cristiana, per il fatto che parlavano l'arabo, conoscevano l'organizzazione politica, economica e sociale dei territori musulmani ed erano edotti nelle tecniche commerciali più avanzate.

I sovrani della Spagna cristiana incoraggiarono dunque gli ebrei a insediarsi nel loro territorio, nonostante la Chiesa cattolica dal quarto concilio lateranense (1215) cercasse di limitare i contatti tra ebrei e cristiani alle sole transazioni economiche: proibiva i matrimoni misti, vietava agli ebrei di tenere cristiani alle loro dipendenze e di occupare posizioni che conferissero loro autorità sui cristiani, ecc. Nella stessa Spagna, il concilio di Zamora (1312) riprese ed accentuò tali prescrizioni: i cristiani non dovevano consumare i pasti in compagnia degli ebrei, né assumere balie ebree, né avere rapporti sessuali con ebrei o ebree; si consigliava anche di obbligare gli ebrei a portare un segno distintivo. I sovrani si guardarono bene dall'ottemperare a tali raccomandazioni; ai loro occhi gli ebrei erano collaboratori preziosi nei rapporti diplomatici e nella valorizzazione dei territori riconquistati, ma nella Spagna cristiana, come in tutta la Spagna musulmana, non erano assolutamente posti sullo stesso piano dei fedeli della religione dominante. Il famoso codice giuridico promulgato dal re di Castiglia Alfonso X (1252-1284), le Partidas, è quanto mai esplicito da questo punto di vista: gli ebrei erano autorizzati a vivere tra i cristiani, ma in una specie di segregazione a vita, «affinché la loro sola presenza rammenti che discendono da coloro che hanno crocifisso il Nostro Signore Gesù Cristo». Ci troviamo letteralmente nello spirito dei testi liturgici che, dal VII secolo fino al 1959, il venerdì santo invitavano i fedeli a pregare per i «perfidi ebrei», prò perfidis judeis. Questa «perfidia», è vero, significava assenza di fede, miscredenza o infedeltà, ma l'espressione aveva finito con l'assumere il senso di «doppiezza», fomentando in tal modo l'ostilità del popolo cristiano.

Nella Spagna medievale si videro dunque coesistere alla meno peggio tre religioni - musulmana, cristiana ed ebraica - ma si ebbero due sole civiltà dominanti: dapprima la civiltà araba, poi la civiltà cristiana; la prima fu la più ricca e la più brillante fin quando, dal XII secolo in avanti, la seconda non prese definitivamente il sopravvento. Gli ebrei assimilarono successivamente l'una e l'altra, il che consentì loro di recitare la parte degli intermediari nel passaggio dal secolo XI al XII, senza rinunciare alle proprie tradizioni religiose.

In questo scenario si costituirono nella Spagna medievale comunità ebraiche, dette aljamas, dotate di una relativa autonomia: si amministravano in piena indipendenza sotto l'autorità dei propri magistrati; potevano avere le loro sinagoghe, le loro scuole, i loro cimiteri. Le aljamas non erano ghetti; gli ebrei sceglievano il loro domicilio liberamente; se preferivano raggrupparsi in questo o quel quartiere era per pura comodità, per essere più vicini alla sinagoga, alla scuola talmudica, alla macelleria kasher dove approvvigionarsi. I cento o duecentomila ebrei spagnoli erano sparsi in decine di aljamas, le più importanti delle quali erano, in Castiglia, quelle di Toledo, Burgos, Segovia, Avila, Valladolid, Cordova, Siviglia e, nella corona d'Aragona, quelle di Saragozza, Barcellona e Valencia. Godevano di uno statuto giuridico che garantiva loro un'esistenza legale e che li metteva teoricamente al riparo dagli arbitrii. Questa microsocietà, come la società cristiana dominante, era costituita più da poveri che da ricchi. La maggior parte dei suoi membri conduceva un'esistenza modesta come artigiani - sarti, calzolai, cordai - o piccoli commercianti. Un'esigua minoranza degli ebrei praticava il commercio su vasta scala e possedeva ricchezze che permettevano loro, quando se ne presentava il caso, di concedere prestiti ai re, ai prelati, ai nobili e ai privati. I sovrani, i principi della Chiesa e i grandi signori feudali affidavano volentieri agli ebrei la gestione dei loro affari e il compito di riscuotere imposte, decime e tasse varie. Fu quest'ultimo aspetto ad alimentare l'odio popolare nei confronti di questa parte della popolazione.

Si trattò di una regola generale: l'antisemitismo era legato alle situazioni congiunturali. Le persecuzioni e le espulsioni «erano sempre la conseguenza delle crisi economiche; andavano di pari passo {...}. La responsabilità principale era da attribuire alla recessione» (Fernand Braudel). Gli ebrei ricordavano bene l'esperienza di Giuseppe; sapevano che negli anni delle vacche magre, come nell'Egitto dei faraoni, loro sarebbero stati le prime vittime.

É ciò che si verificò nella Spagna del XIV secolo. Si instaurò dunque nella penisola iberica un clima diverso; si passò da un periodo di apertura e relativa tolleranza ad una fase di conflitti. A cambiare non fu la mentalità, ma la situazione economica. La felice epoca della Spagna delle tre religioni aveva coinciso con una fase di espansione territoriale, demografica ed economica; ebrei e cristiani non erano concorrenti sul mercato del lavoro; gli uni e gli altri contribuivano alla prosperità generale e ne dividevano i profitti; l'antigiudaismo militante della Chiesa e dei monaci non riscuoteva molti consensi. I sovvertimenti sociali, economici e politici del XIV secolo, le guerre e le catastrofi naturali che precedettero e seguirono la Peste nera diedero origine a una situazione nuova. Si entrò in una fase di recessione, di difficoltà e di tensioni. Nulla sarebbe più stato come prima, né per i cristiani né, soprattutto, per gli e-

brei. Ci troviamo in presenza di un fenomeno che travalicava i confini della penisola iberica. Dovunque in Europa - in Francia, in Germania, dunque non soltanto in Spagna - si verificò lo stesso smarrimento delle popolazioni dinanzi a calamità che non comprendevano e che non erano in grado di arginare. Si credevano vittime di una maledizione, punite per errori che non credevano di aver commesso. I monaci invitavano i fedeli a pentirsi, a cambiare condotta e a ritornare a Dio. La presenza in mezzo ai cristiani del «popolo deicida» apparve scandalosa. Dappertutto ci si scagliò contro gli ebrei; li si accusò di propagare la peste gettando veleno nei pozzi, per esempio.

La prima ondata di persecuzione provenne dalla Francia, con la «crociata dei pastorelli» che fece la sua comparsa in Navarra nel 1321; alcuni ebrei vennero assassinati a Pamplona. Nel 1328, a Estella, le prediche di un francescano provocarono una sommossa; furono saccheggiate case appartenenti a ebrei, ne furono uccisi altri. Vent'anni dopo, scene analoghe si ripeterono a Barcellona e in altre località catalane. La vita poi tornò alla normalità, ma era stato dato il «la». L'antisemitismo aveva ormai preso piede in Spagna. Si incominciò dunque ad accusare gli ebrei di profanare ostie consacrate e di celebrare riti con sacrifici umani.

Sempre in quell'epoca fece la sua comparsa la questione dell'usura praticata dagli ebrei.

Nel Medioevo era norma che non si prestasse denaro a interesse tra correligionari, da cristiano a cristiano o da ebreo a ebreo; un cristiano, però, poteva concedere prestiti a un ebreo e viceversa.

Il ricorso al credito era pratica essenziale della vita economica.

In mancanza di organismi specialistici, un certo numero di ebrei prestava denaro a chi si trovasse in difficoltà economiche.

La pratica del credito non era un'attività riprovevole, anzi era perfino regolamentata dalla legge, che fissava il tasso d'interesse autorizzato: 20% nella corona d'Aragona, 33,3% nella corona di Castiglia[1]; superare questo tasso significava praticare l'usura. La maggior parte dei prestiti consisteva in somme poco rilevanti e a brevissimo termine, sei mesi o un anno; l'obbligo di restituzione del debito decadeva dopo sei anni. I creditori dunque sollecitavano il rimborso del prestito. In un periodo di recessione i debitori non riuscivano a pagare ed i tribunali erano oberati dalle cause: da una parte coloro che pretendevano di rientrare in possesso dei loro crediti, e dall'altra quelli che si ritenevano vittime di pratiche usurarie. Le Cortes si fecero interpreti della difficoltà di questi ultimi: chiesero moratorie, o addirittura la cancellazione di una parte dei debiti.

Il re venne sollecitato a pronunciarsi, ma anch'egli aveva problemi di tesoreria. Per risolverli doveva farsi prestare denaro dagli ebrei; naturalmente questi ultimi dovevano averne a disposizione, dunque era necessario che fossero rimborsati dai privati. Come se non bastasse, il rafforzamento del potere regio necessitava di un apparato statale efficiente (burocrazia, mezzi militari, ecc.), il che presupponeva entrate fiscali più consistenti. Ma ecco che erano sempre gli stessi ebrei a riscuotere le imposte. Prese corpo così lo stereotipo dell'ebreo che succhia il sangue ai poveri, che è

[1] Questa differenza di tasso indica che in Castiglia l'argento era raro, dunque costoso.

strumento e insieme beneficiario dell'oppressione fiscale. In realtà, le stesse aljamas risentirono della crisi; anche gli ebrei erano oppressi dalle imposte, e in misura maggiore dei cristiani perché erano più vulnerabili. Ad arricchirsi era solo una piccola minoranza; la massa era afflitta dalla povertà, mentre i cristiani credevano o, più esattamente, erano indotti a credere, proprio il contrario.

L'opposizione infatti strumentalizzò politicamente il problema.

L'antisemitismo diventò un'arma di propaganda per i nobili di Castiglia che contestavano l'autorità di re Pietro I e che, per ottenere l'appoggio della popolazione cristiana, si fecero carico delle sue rivendicazioni. Enrico di Trastamara accusò il fratellastro Pietro I di attorniarsi di infedeli - mori ed ebrei - e di favorirli in tutti i modi. I primi massacri di ebrei - a Toledo, nel 1355 - non furono il risultato di moti spontanei; vennero perpetrati dai partigiani del Trastamara al loro ingresso in città. Furono sempre soldati del Trastamara - e i mercenari francesi condotti da Duguesclin - a distruggere nella primavera del 1366 il quartiere ebraico di Briviesca. Nell'aprile del 1366 Enrico di Trastamara in persona fece il suo ingresso a Burgos e pretese dagli ebrei della città un riscatto enorme: coloro che non avessero potuto pagare sarebbero stati ridotti in schiavitù e venduti. Nel 1367 la plebaglia di Valladolid si avventò contro il quartiere ebraico al grido di Viva il re Enrico!; non ci furono vittime, ma le sinagoghe furono saccheggiate.

Dopo la sua vittoria, Enrico II di Trastamara mise in atto solo parzialmente l'antisemitismo ostentato durante la guerra civile.

Promulgò una moratoria generale dei debiti. Quanto al resto, affidò nuovamente agli ebrei il compito di esigere ed amministrare le imposte, ma in misura minore rispetto al passato; le finanze pubbliche non costituirono più un monopolio nelle mani degli ebrei. La guerra civile modificò la situazione degli ebrei della corona di Castiglia. Per la prima volta l'antisemitismo era diventato strumento di giochi politici; per la prima volta aveva assunto forme violente ed aveva comportato massacri e saccheggi; si presentò come la giustificazione ideologica di un contrasto sociale che, all'inizio, non aveva radici religiose; le carestie, l'aumento dei prezzi e la pressione fiscale provocarono tensioni e conflitti - i poveri contro i ricchi - ; l'antisemitismo servì a indirizzare la violenza contro gli ebrei. C'è un altro insegnamento da trarre: come loro difesa gli ebrei non potevano contare che su un potere regio forte e rispettato. Lo sapevano bene, e per questo erano leali alla corona; il miglior servizio che gli ebrei della corte potessero rendere ai loro correligionari consisteva nel rafforzare il potere regio. I tragici eventi del 1391 ne diedero la conferma.

A partire dal 1378 Fernando Martinez, arcidiacono di Ècija in Andalusia, si diede a predicare senza tregua contro gli ebrei durante una congiuntura particolarmente difficile: l'inflazione e l'aumento dei prezzi avevano gettato nella miseria le classi meno abbienti. L'arcidiacono invitava i fedeli a troncare ogni contatto con gli ebrei e a distruggere le sinagoghe. Si trattava di un'iniziativa personale. Nel marzo del 1382, su richiesta dell'arcivescovo di Siviglia, re Giovanni I gli ingiunse di moderarsi. Martinez non tenne in alcun conto questo avvertimento, né gli altri che seguirono; finse di credere che tali intimazioni non esprimessero il vero pensiero del sovrano. L'arcivescovo decise allora di sospendere Martinez e di avviare un procedimento giudizia-

rio contro di lui, ma improvvisamente il prelato morì, nel luglio del 1390, e il sobillatore del popolo divenne amministratore provvisorio della diocesi in qualità di preside. Qualche mese dopo morì anche il re, lasciando come erede un bambino in tenera età, Enrico III. La scomparsa di questi due personaggi a pochi mesi di distanza lasciò il campo libero all'arcidiacono. Costui approfittò del vuoto di potere, sia al vertice dello Stato sia della diocesi di Siviglia, per andare ancora oltre con le sue provocazioni. Fece distruggere le sinagoghe e confiscò i libri di preghiera. Una prima ribellione nel gennaio del 1391 venne repressa dalle autorità municipali, ma nulla valse a impedire la seconda, nel giugno dello stesso anno.

Sinagoghe vennero trasformate in chiese, case furono saccheggiate, ebrei vennero assassinati; altri, terrorizzati, chiesero di ricevere il battesimo o si diedero alla fuga.

Da Siviglia i disordini dilagarono per tutto il regno di Castiglia.

Cordova, Jaén, Ubeda, Baeza, e altre città assistettero alle medesime scene di saccheggi e massacri. L'aljama di Ciudad Real venne rasa al suolo, quelle di Toledo e di Cuenca furono saccheggiate. A nord del Guadarrama gli eventi ebbero un tono meno drammatico.

Si segnalarono episodi di panico tra gli ebrei di Burgos, occasionali saccheggi qua e là, ma poche vittime. I paesi della corona d'Aragona erano fino ad allora rimasti indenni dall'isteria antisemita, forse perché il potere reale aveva più prestigio che in Castiglia; raramente si erano levate proteste contro la presenza di ebrei nell'amministrazione fiscale e non si era nemmeno toccato il tema dell'usura. La violenza tuttavia dilagò rapidamente anche nella corona d'Aragona. Nell'agosto del 1391 il contagio si trasmise a Saragozza, Barcellona, Lérida, Gerona, Valencia, Maiorca.

Dappertutto si ripeterono le stesse scene: massacri, stupri, saccheggi, con i medesimi esiti: la conversione di molti ebrei, mentre altri si diedero alla fuga. Venne risparmiata solo la Navarra, che diventò il rifugio degli ebrei di Castiglia e d'Aragona.

Gli avvenimenti del 1391 devono essere interpretati come un'esplosione di odio di classe diretta contro gli ebrei e favorita dal vuoto di potere. Dovunque si constata uno svolgimento identico.

I sermoni dei monaci mendicanti infiammavano gli animi; san Vincenzo Ferrier, per esempio, predicava sul tema dell'Apocalisse.

Da secoli si era instillato nei cristiani l'odio contro gli ebrei. A forza di sentire i predicatori ripetere, domenica dopo domenica, che gli ebrei erano esseri perversi, colpevoli di complicità nella morte del Cristo, i fedeli finivano col detestarli, e questo odio doveva un giorno o l'altro assumere forma violenta.

Si era diffuso il pregiudizio che gli ebrei non facessero altro che prestare denaro. Da qui a pensare che gli usurai ebrei fossero i responsabili e i beneficiari della miseria del popolo cristiano il passo, compiuto nel XIV secolo, fu breve. Gruppuscoli di agitatori non ebbero difficoltà a dirigere contro di essi il risentimento di una parte della popolazione, afflitta da una miseria di cui non capiva le ragioni e non vedeva la fine, colpita dalla grande ricchezza di alcuni e persuasa di essere vittima di un'ingiustizia.

É difficile redigere il bilancio delle vittime. Alcune stime sono manifestamente esagerate, in particolare quelle fornite dai cronisti che parlano di migliaia di esecuzioni capitali. Ogni volta che si arriva a conoscerle con precisione, le cifre sono molto più basse: quattrocento vittime a Barcellona, duecentocinquanta a Valencia, settantotto a Lérida... Più che non le esecuzioni, fu lo scatenarsi dell'odio a spaventare gli ebrei. Chi poté riparò all'estero, la maggior parte nell'Africa del Nord, altri in Navarra, Francia e Portogallo. Altri ancora trovarono rifugio presso nobili che li presero sotto la loro protezione; abbandonarono allora le grandi città e si stabilirono in agglomerati più ristretti, dove si sentivano meno minacciati.

A decimare la popolazione ebraica spagnola, tuttavia, furono più le conversioni che non i massacri e l'emigrazione. La scelta della conversione era un fenomeno iniziato nel XIV secolo, ma riguardava solo un limitato numero di ebrei colti o ricchi. La più spettacolare di tali conversioni fu quella di un rabbino di Burgos, avvenuta l'anno precedente ai massacri del 1391. Salomon Halevi, di antica famiglia di talmudisti, si fece battezzare con tutta la famiglia. Come discendente della tribù di Levi era convinto di appartenere alla stessa dinastia della Santa Vergine, assunse il nome di Pablo de Santa Maria e, qualche tempo dopo, divenne perfino vescovo di Burgos. Le conversioni avvenute dopo il 1391 furono molto più numerose. Si trattava di migliaia di ebrei che chiedevano il battesimo, terrorizzati da quanto avevano visto e preoccupati di risparmiare alla famiglia nuove persecuzioni.

Queste conversioni si fecero sempre più numerose, fino a toccare la punta massima verso il 1415. Vent'anni dopo gli eccidi, il potere civile decise di rendere impossibile la vita agli ebrei per obbligarli a convertirsi. La regina madre Caterina, nominata reggente durante la minorità di Giovanni II di Castiglia, nel 1412 decise di rinchiudere gli ebrei in ghetti; da quel momento dovettero portare barba e capelli lunghi, e cucirsi un cerchio rosso sui vestiti.

Vennero loro interdette alcune professioni al di fuori dei ghetti: non avrebbero più potuto fare i medici, i farmacisti, i droghieri, i fabbri, i carpentieri, i sarti, i macellai, i calzolai, i commercianti, gli esattori delle imposte... Tale legislazione nel 1415 venne estesa alla corona d'Aragona, con clausole ancora più pesanti: fu sancito come illecito il possesso del Talmud; gli ebrei non potevano avere più di una sinagoga in ogni aljama; erano obbligati ad ascoltare tre sermoni all'anno: la seconda settimana dell'Avvento, il lunedì di Pasqua e un terzo giorno a discrezione delle autorità locali.

Questa regolamentazione non verrà messa in atto, ma ben rispecchia un certo atteggiamento mentale. Non si accettava più la presenza di ebrei; li si voleva costringere a convertirsi.

I monaci sfruttarono abilmente il terrore delle comunità ebraiche e sferrarono un'intensa campagna di proselitismo. Vincenzo Ferrier (1350-1419) è il più noto di tali celebri predicatori.

Questo domenicano di Valencia, che aveva viaggiato in Italia, Francia e Spagna, sapeva come infiammare le folle con la sua eloquenza e con la messinscena dei suoi interventi: gli piaceva predicare al calare della notte, nei cimiteri, attorniato da un

drappello di penitenti e di flagellanti. Dichiarava di non voler forzare nessuno a convertirsi, ma che «aiutava la grazia a produrre i suoi effetti»...

Fu lui ad assumersi l'incarico di evangelizzare i paesi della corona d'Aragona, a partire dal 1407. I suoi rapporti con papa Benedetto XIII e l'infante Ferdinando d'Antequera, che egli contribuì a far salire sul trono d'Aragona nel 1412, gli spianeranno la via. Gli si attribuirono migliaia di conversioni. La campagna di evangelizzazione culminò con quella che venne impropriamente detta «disputa» o «controversia di Tortosa» (1413-1414), voluta da papa Benedetto XIII. Si trattava di stabilire la verità del cristianesimo partendo dai testi ebraici, e di dimostrare che i rabbini avevano deliberatamente falsificato il Talmud su alcuni punti fondamentali, come l'avvento del Messia. Gli ebrei erano costretti ad assistere alle sedute; otto rabbini avevano ricevuto l'incarico di rappresentare la comunità; il loro ruolo consisteva nel porre domande.

Tuttavia, non appena osarono discutere e difendere il punto di vista ebraico ortodosso, il papa sospese la seduta: non erano stati convocati per discutere, ma per ammettere pubblicamente il loro errore...

Come stupirsi se, in condizioni del genere, furono in migliaia a convertirsi? Tra il 1391 e il 1415 avrebbero ricevuto il battesimo più di metà degli ebrei di Spagna, e tra essi numerosi rabbini e personalità in vista. Questo «tradimento del clero» (Leon Poliakof) spinse i meno colti all'apostasia. L'ebraismo spagnolo non si sarebbe mai ripreso da questa catastrofe, preludio all'espulsione che avverrà un secolo dopo.

L'ebraismo spagnolo uscì profondamente sconvolto dalla bufera degli anni 1391-1415. A rimanervi fedeli non furono più di centomila in tutta la penisola iberica. Nella corona d'Aragona alcune aljamas scomparvero o persero buona parte della loro importanza; questo fu il caso di quelle di Barcellona, Valencia, Palma. Rimase intatta solo quella di Saragozza. Si assistette a un fenomeno analogo nei possedimenti castigliani. Alcune aljamas prospere nel passato (Siviglia, Toledo, Burgos...) videro calare vistosamente il numero dei loro membri; ne comparvero invece altre, come per esempio quella di Talavera. L'Andalusia contava adesso meno ebrei della meseta settentrionale, e le grandi città ne contavano meno dei paesi più modesti. Tra il 1419 e il 1422 Giovanni II, re di Castiglia, e Alfonso V, re d'Aragona, abrogarono la maggior parte delle misure discriminatorie prese dai loro predecessori: gli ebrei ripresero possesso delle sinagoghe che erano state confiscate; poterono nuovamente esercitare le professioni che erano state loro interdette; li si dispensò dall'obbligo di portare sulle vesti il cerchio rosso. Su queste basi Abraham Benveniste iniziò a ricostituire l'ebraismo in Castiglia. Egli, importante commerciante giunto alla corte di Giovanni II nel 1420, nel 1432 raccolse a Valladolid alcuni rappresentanti di tutte le comunità ebraiche del regno per elaborare un documento destinato a organizzare ed a regolamentare la vita nelle aljamas. Queste conservarono la loro autonomia interna; vennero previste tasse speciali per finanziare il culto e l'educazione religiosa. Tali disposizioni vennero sottoposte al re, che le approvò. Ricevettero quindi una sanzione ufficiale, il che equivaleva al riconoscimento della comunità ebraica come parte integrante del regno. Sia pure limitatamente alla Castiglia, l'ebraismo ritrovò allora un'esistenza legale ed un certo vigore. Non bisogna tuttavia farsi trarre in inganno: l'ebraismo spagnolo non era più quello di una volta. Nella vita politica ed economica in particolare,

il ruolo degli ebrei era ormai estremamente ridotto. Nella corona d'Aragona nessuno di loro occupava più funzioni al vertice dello Stato. In Castiglia gli ebrei avevano in appalto non più di un quarto delle imposte.

Dal XV secolo in avanti è indispensabile fare alcune precisazioni sui termini riguardanti gli ebrei spagnoli. Bisogna ormai fare una distinzione fra coloro che continuavano a professare la religione ebraica, cioè gli ebrei propriamente detti, e coloro che si erano convertiti, che verranno da qui in avanti detti Nuovi Cristiani o conversos.

Le posizioni abbandonate dagli ebrei vennero occupate dai conversos. Ciò è vero, all'inizio, da un punto di vista geografico.

A Barcellona, a Valencia, nelle grandi città dell'Andalusia e della Castiglia (Siviglia, Cordova, Toledo, Segovia, Burgos...), i conversos costituirono allora comunità numerose, attirate dagli affari: il commercio - all'ingrosso o al dettaglio -, la finanza, l'artigianato.

Si trattava spesso di borghesi, sia nel senso che vivevano in centri urbani, sia nel senso che rappresentavano gli elementi di una classe media in via di formazione. Vere e proprie dinastie di conversos commercianti occuparono così posizioni dominanti a Burgos, la città del grande commercio internazionale della lana.

La novità consisteva nel fatto che la conversione consentiva loro di accedere a professioni che erano e restavano interdette agli ebrei. Erano ormai in numero considerevole negli impieghi pubblici. Nel corso del XV secolo li si vide invadere le municipalità, diventare scabini o giurati. Altri entrarono nel clero o negli ordini religiosi e, grazie al loro livello culturale, ascesero rapidamente a posizioni di responsabilità o di prestigio: diventarono canonici, priori... Tale scalata sociale dei conversos non passò inosservata e suscitò reazioni negli ambienti popolari. In realtà, se le élite - il potere regio, l'aristocrazia, la gerarchia ecclesiastica - incoraggiavano l'assimilazione dei conversos, le masse rimanevano ostili nei loro confronti e l'antisemitismo di un tempo associò ebrei e Nuovi Cristiani nella stessa riprovazione; si continuava a pensare che gli uni e gli altri sfruttassero il popolo e si accaparrassero i posti migliori, ma l'antisemitismo popolare si volse piuttosto contro i conversos, in quanto essi occupavano spesso posizioni di rilievo.

Come nel XIV secolo, le difficoltà economiche derivanti dalla difficile congiuntura economica e dalle crisi politiche si prestavano a ogni genere di provocazione. Questo è quanto si verificò in Castiglia fra il 1449 e il 1474. Né si vede altra spiegazione per i disordini di Toledo del 1449. Un demagogo, Pedro Sarmiento, sfruttò lo scontento del popolino, già oppresso dalle imposte, e lo diresse contro il governo. Nel corso di parecchi mesi rimase padrone della città e saccheggiò sistematicamente le dimore dei suoi avversari politici; decise di escludere i conversos dagli uffici municipali e stabilì il principio secondo cui ormai queste cariche sarebbero state riservate esclusivamente ai Vecchi Cristiani. Da un punto di vista cronologico si tratta del primo di quei regolamenti sulla purezza del sangue che introdussero una discriminazione tra i cristiani, sulla base della data in cui avevano ricevuto il battesimo. La questione sollevò una violenta polemica. Alcuni teologi presero posizione contro questo genere di discriminazione.

Lope de Barrientos, vescovo di Cuenca, denunciò i fomentatori di discordia; a suo parere si sarebbe caduti nell'eresia se nella comunità dei fedeli si fossero ammessi nuovi adepti a cui poi fosse rifiutato l'accesso a certe posizioni. Papa Nicola V si pronunciò nello stesso senso: qualsiasi fosse la data in cui erano diventati cristiani, tutti i fedeli formavano un unico gregge; tutti avevano lo stesso diritto agli uffici e ai benefîci che potevano offrire loro la società civile e la società ecclesiastica.

Infine, a Toledo tornò l'ordine, almeno provvisoriamente. I disordini ripresero nel 1467. L'occasione venne fornita ancora una volta da alcune esazioni fiscali impopolari e dalle rivalità tra seguaci e avversari di Enrico IV. In séguito a vere e proprie battaglie di strada, vennero massacrati alcuni conversos, e le loro case furono bruciate dopo essere state saccheggiate. E non fu tutto.

Gli avvenimenti del 1473 ricordano quelli del 1391; si svolsero più o meno negli stessi luoghi ed ebbero cause analoghe. Questa volta non fu Siviglia a dare il via, bensì Cordova. In una Andalusia afflitta per diversi anni consecutivi da cattivi raccolti, era sopravvenuta la carestia, aggravata da un forte aumento dei prezzi; epidemie di peste si abbatterono sulla popolazione denutrita. Si odiavano i ricchi perché non pativano la fame e non erano colpiti dall'epidemia; si accusavano i commercianti di accaparrarsi il grano per farne aumentare il prezzo; si saccheggiavano le case degli uni e degli altri, ma i conversos non erano presi di mira più degli altri. Le fazioni e i demagoghi approfittarono dell'esasperazione del popolo, che indirizzarono contro i conversos. Nel 1473 Cordova fu teatro di saccheggi e scontri per le vie; si videro allora hidalgos e nobili, come il duca di Medina Sidonia, mettere a repentaglio la loro vita per difendere i conversos minacciati di morte. É su questo scenario di violenza che si chiuse il regno di Enrico IV, ed è questa la situazione che avrebbero dovuto affrontare Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona al momento della loro ascesa al trono, nel 1474.

Diventando sovrani di Castiglia nel dicembre del 1474 e poi salendo al trono d'Aragona nel gennaio del 1479, coloro che per comodità vengono detti i Re Cattolici, con riferimento al titolo loro conferito da papa Alessandro VI nel 1494, si trovarono a dover affrontare il problema già prospettatosi nella metà del XIV secolo, e cioè il rinfocolarsi dell'antisemitismo. Al momento delle Cortes del 1480, i sovrani presero nei confronti degli ebrei due misure discriminatorie: da una parte decisero di costringerli a vivere in quartieri separati; sarebbero stati autorizzati a uscirne di giorno per ragioni di lavoro, ma avrebbero dovuto rientrarvi per consumare i pasti e per passarvi la notte; venne poi fatto loro obbligo di portare sui vestiti un cerchio colorato. In ambedue i casi si trattava di misure già promulgate nel 1412, ma rimaste lettera morta. Queste discriminazioni vennero compensate dalle precauzioni che i sovrani presero per garantire la sicurezza degli ebrei. Il ristabilimento dell'ordine pubblico nella corona di Castiglia andava a vantaggio degli ebrei come di tutti i sudditi dei sovrani; cessarono gli attentati contro le persone e le cose; la regina emanò in varie riprese garanzie a questo riguardo, per esempio il 6 settembre 1477, in una lettera alla comunità ebraica di Siviglia: «Prendo sotto la mia protezione gli ebrei delle aljamas in generale e ciascuno di essi in particolare, sia per quanto riguarda le loro persone che i loro beni; garantisco la loro protezione contro ogni attacco di qualsiasi natura

{...}; vieto che vengano picchiati, uccisi, feriti; vieto anche che si finga di non vedere quando vengono aggrediti o uccisi o feriti». Il 12 agosto 1490, a Burgos, la regina ribadì la sua volontà di vedere gli ebrei vivere pacificamente in Castiglia come sudditi della Corona. All'incirca in quello stesso periodo gli ebrei della Spagna, rivolgendosi ai loro correligionari di Roma, si dichiaravano soddisfatti di essere governati da sovrani così giusti e così ben disposti nei loro confronti.

Spesso gli storici sono stati portati a pensare che se Ferdinando e Isabella fossero morti nel 1491, il giudizio che pesa oggi su di loro da parte di tutto il mondo ebraico sarebbe molto diverso.

La situazione migliorò notevolmente dal punto di vista dell'ordine pubblico, ma non della disposizione mentale. L'antisemitismo non fece un passo indietro né tra le classi più modeste né negli ordini mendicanti. Questa avversione si volgeva ora contro i convertiti più che non contro coloro che erano rimasti ebrei, in quanto si accusavano i primi - i conversos - di essere falsi cristiani e di condurre una doppia vita: in pubblico ottemperavano ai loro doveri di cattolici - andare a messa, seguire le funzioni, distinguersi il meno possibile dagli altri cristiani - ma, nell'intimità del loro focolare, si diceva osservassero invece i riti e le pratiche della legge di Mosè, rispettando il sabato e le feste ebraiche; alcuni si sarebbero persino fatti circoncidere. É dimostrato che, tra coloro che si erano convertiti per sfuggire alla furia cieca delle folle nel 1391, o sotto la pressione delle campagne di proselitismo degli inizi del XV secolo, c'erano alcuni che erano segretamente tornati alla loro antica fede non appena avevano avuto l'impressione che il pericolo si fosse allontanato; si diceva che essi «giudaizzassero».

Questo criptogiudaismo era fonte di lacerazioni psicologiche e di dissensi in seno alle famiglie. Si vide, osserva un cronista, il marito giudaizzare, mentre la moglie voleva comportarsi da vera cristiana. Nel 1510 una giovane donna descriverà la propria famiglia come in perpetuo allarme: non si sapeva mai che cosa poteva succedere da un momento all'altro. Scandalizzarono un certo numero di episodi che suscitarono scalpore e che finirono per convincere i più scettici. Ecco per esempio a Saragozza la potente famiglia della Caballeria, convertitasi fin dal 1414: si verrà a sapere in séguito che il capo della famiglia, Pedro, morto nel 1461, non aveva mai cessato di recitare le preghiere ebraiche e di osservare il sabato. Ancora più grave: padre Garcîa Zapata, priore del monastero geronimita della Sisla, vicino a Toledo, non mancava di celebrare tutti gli anni in settembre la festa dei Tabernacoli; nel dire messa, al momento dell'elevazione, invece delle parole della consacrazione pronunciava a bassa voce frasi blasfeme e irriverenti. Fu una delle prime vittime dell'Inquisizione. Arso sul rogo. Una minoranza relativamente importante di marrani continuava, dopo una conversione forzata, a vivere segretamente nell'ebraismo, a leggere la Bibbia, a osservare il sabato, ad astenersi dal mangiare carne di maiale e così via.

Il fatto di giudaizzare non era privo di rischi per i Nuovi Cristiani. Il diritto canonico, in effetti, ritiene che il battesimo imprima un sigillo indelebile nell'anima di coloro che lo ricevono; pur se amministrato di forza, dà luogo a una situazione irreversibile: una persona battezzata appartiene per sempre alla Chiesa, che lo voglia o no, non è cioè più libera di tornare allo stato precedente. Tali regole avrebbero scan-

dalizzato i nostri contemporanei, eppure esse fanno tuttora parte della dottrina ufficiale della Chiesa, come ricorda l'ultima edizione ufficiale del catechismo[2]. Si sbaglierebbe a credere che siano state dimenticate e svuotate di efficacia. Il caso Mortara[3] nell'Italia del XIX secolo, e in epoca più recente il caso dei figli Finaly nella Francia dell'immediato dopoguerra[4], dimostrano proprio il contrario.

Se le disposizioni del diritto canonico hanno potuto essere confermate non molto tempo fa in un paese come la Francia, nonostante la laicità ufficiale e nonostante la separazione tra Chiesa e Stato, come stupirsi che abbiano potuto essere invocate in una società d'ancien regime qual'era la Spagna, profondamente impregnata di valori religiosi? Gli ebrei convertiti che, a dispetto del battesimo ricevuto, ritornavano al giudaismo venivano giudicati colpevoli di eresia e la Chiesa poteva pretendere la collaborazione dello Stato nel punire questo crimine. A partire dalla metà del XV secolo in Castiglia si erano levate voci che esigevano simili sanzioni. Alcuni conversos non erano tra gli ultimi a condividere questo punto di vista; mettevano, si sarebbe detto, uno zelo da neofiti nel combattere sia gli ebrei sia i marrani, come cominciavano a essere chiamati i giudaizzanti, i primi perché perseveravano nell'errore, i secondi perché inducevano a dubitare della sincerità di tutti i Nuovi Cristiani. Già nel XIV secolo Abner, convertito nel 1321, si era specializzato nel denunciare le falsificazioni che credeva di notare nel Talmud e l'accecamento dei rabbini; auspicava il ricorso alle maniere forti per costringere gli ebrei a cambiare religione. Verso la metà del XV secolo si devono a due conversos i libelli più salaci contro i loro antichi correligionari. Si trattava di due monaci, un francescano di nome Alonso de Espina e un geronimita, Alonso de Oropesa. In un testo scritto nel 1459, Fortalitium fidei, il primo de-

---

[2] «I tre sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine conferiscono, oltre la grazia, un carattere sacramentale o "sigillo" in forza del quale il cristiano partecipa al sacerdozio del Cristo e fa parte della Chiesa secondo stati e funzioni diverse. Questa configurazione a Cristo e alla Chiesa, realizzata dallo Spirito, è indelebile; essa rimane per sempre nel cristiano come disposizione positiva alla grazia, come promessa e garanzia della protezione divina e come vocazione al culto divino e al servizio della Chiesa. Tali sacramenti non possono dunque mai essere ripetuti».

[3] Il 23 giugno 1858, per ordine dell'inquisitore, i poliziotti avevano sottratto a una famiglia ebrea di Bologna un bambino di sei anni con la motivazione che il piccolo era stato battezzato qualche anno prima da una domestica cattolica, all'insaputa dei genitori. Nonostante una campagna di stampa internazionale, il bambino non venne mai restituito alla famiglia; morirà nel 1940, prete della Chiesa cattolica. Cfr. David Kertzer, The kidnapping of Edgardo Mortara, Picador, Londra, 1997 (trad. it. Prigioniero del papa re, rcs Libri, Milano, 2005).

[4] I piccoli Robert e Gerald Finaly, nati nel 1941 e 1942 in una famiglia austriaca ebrea emigrata in Francia, per paura dei rastrellamenti erano stati affidati dai genitori all'asilo municipale di Grenoble diretto da Mlle Brun. Arrestati dalla gestapo, i genitori Finaly morirono durante la deportazione. Mlle Brun si rifiutò di consegnare i bambini alle zie che li reclamavano fin dal febbraio del 1945. Nel 1948 li fece battezzare, cosa che fino a quel momento non era stata fatta: per salvarli ci si era limitati a scrivere un falso certificato di battesimo. Mlle Brun si rivolse allora alla Chiesa, che sembrava disposta a darle appoggio; parecchi cattolici francesi - e non gente sprovveduta - condividevano con lei il principio secondo cui in virtù del diritto canonico i bambini Finaly dovessero restare cattolici, dato che erano stati battezzati; si sapeva però che la loro famiglia aveva intenzione di allevarli nella fede ebraica. Solo nel giugno del 1953 il problema verrà risolto e i bambini saranno restituiti alla famiglia naturale.

nunciava il materialismo di alcuni conversos; a suo giudizio essi meritavano un castigo. Quanto agli ebrei, con la loro sola presenza impedivano ai conversos di integrarsi completamente. Tali frasi contenevano il germe dell'Inquisizione contro i giudaizzanti e dell'espulsione degli ebrei. Nel suo trattato Lumen ad revelationem gentium (1465), Alonso de Oropesa prendeva la difesa dei conversos, ma solo per poter meglio attaccare gli ebrei e i criptoebrei. Anche costui riteneva che la sola presenza dei primi costituisse una provocazione ed uno stimolo a giudaizzare; per chiudere questo problema spinoso, raccomandava a sua volta il rigore più severo contro i giudaizzanti. Enrico IV fece allora dei passi presso il papato allo scopo di ottenere l'istituzione di un'Inquisizione, ma poi si disinteressò dell'affare.

Ferdinando e Isabella ristabilirono l'ordine pubblico nei loro regni e contemporaneamente misero fine all'insicurezza di cui erano vittime gli ebrei e i conversos, ma non riuscirono a eliminare l'antisemitismo. Il criptogiudaismo di alcuni Nuovi Cristiani, al contrario, ebbe come risultato il rafforzamento dell'animosità suscitata dalla loro ascesa sociale nel corso di tutto il XV secolo.

Già nel 1475 fra' Alonso de Hojeda, priore dei domenicani di Siviglia, fece pervenire alla regina un rapporto allarmante: l'empietà avanzava; molti conversos ostentavano il loro stato di cristiani per accedere alle posizioni pubbliche ed ai benefìci ecclesiastici, mentre dall'altra parte praticavano apertamente il giudaismo: facevano circoncidere i figli, sospendevano qualsiasi attività nel giorno del sabato, recitavano preghiere ebraiche, celebravano la Pasqua e altre festività ebraiche, seppellivano i morti secondo le abitudini ebraiche... In un'epoca profondamente impregnata di religione, questi comportamenti non potevano non scandalizzare la massa della popolazione ed allarmare le autorità. Informazioni di questo genere, sempre più circonstanziate, giunsero a corte; si chiedevano con insistenza energiche misure contro i criptoebrei. Tra il 1477 e il 1478 i sovrani visitarono l'Estremadura e l'Andalusia. Si insediarono per diversi mesi a Siviglia, il che permise loro di rendersi meglio conto della situazione. La regina, tuttavia, non era convinta che si dovesse ricorrere alla violenza; tra le persone al suo séguito, uomini che godevano di tutta la sua fiducia come il confessore personale fra' Hernando de Talavera, anche lui un converso, o il cardinale Mendoza, arcivescovo di Siviglia, erano ancora meno propensi. Ferdinando invece aveva fatto propria quella convinzione. Fu lui a insistere in quel senso.

Vent'anni dopo, nel 1507, ribadirà l'importanza del soggiorno a Siviglia: sarebbe stato impossibile agire diversamente, dato il grado di pericolosità della situazione in Andalusia. Per un curioso paradosso, oggi è vezzo diffuso in alcuni ambienti denunciare il fanatismo di Isabella, quando il responsabile della persecuzione fu piuttosto il marito, re Ferdinando, che si tende a lasciare in ombra...

I sovrani si rivolsero a papa Sisto IV che, con la bolla Exigit sincerae devotionis del 1° novembre 1478, li autorizzava a designare alcuni inquisitori nei loro regni, ma Ferdinando e Isabella temporeggiarono ancora due anni prima di avvalersi di questa facoltà. Per spiegare tale esitazione bisogna immaginare che nell'ambiente che circondava la regina ci fosse una certa resistenza ad impegnarsi in una repressione spietata. Il cardinal Mendoza, arcivescovo di Siviglia, fece redigere un catechismo che diffuse in tutte le chiese della diocesi; tramite una lettera pastorale chiese ai preti di

dedicarsi con tutte le forze all'istruzione religiosa del loro gregge ed in particolar modo dei Nuovi Cristiani. Il confessore della regina, fra' Hernando de Talavera, si recò a Siviglia per predicarvi e mettere in guardia i conversos contro la persecuzione che minacciava di abbattersi su di loro se non avessero cambiato vita. Erano ambedue convinti che si potesse ancora evitare il procedimento repressivo. Non sfuggiva loro la sostanza del problema: molti conversos avevano ricevuto un'istruzione religiosa assolutamente insufficiente, per non dire nulla; come pretendere che praticassero una fede che non conoscevano o che conoscevano male? Come punirli dei loro errori, se erano dovuti all'ignoranza?

Bisogna dunque mettersi anima e corpo a catechizzare i Nuovi Cristiani, sperando in tal modo di ridurre il numero dei giudaizzanti e, forse, di poter fare a meno di ricorrere alle maniere forti.

Questa campagna di evangelizzazione era giunta troppo tardi e diede risultati mediocri. «Non è servita a niente» riconosceva il cronista Pulgar, egli stesso un converso e molto contrario all'Inquisizione. I Nuovi Cristiani di Siviglia non sembravano rendersi conto del pericolo; non prendevano sul serio quel catechismo tardivo. La loro mancanza di lucidità era tale che alcuni di essi non esitarono a giustificare pubblicamente la propria posizione.

Era tutto detto in chiare lettere in un libello anonimo diffuso a Siviglia[5]. L'autore sosteneva che nulla impediva di praticare insieme la religione cristiana e quella ebraica; quest'ultima, anzi, consentiva di perfezionare il cristianesimo; bisognava addirittura convincersi della superiorità dell'ebraismo rispetto al cristianesimo.

L'anonimo autore non si fermava qui; esprimeva le sue riserve sul dogma della Santa Trinità, sul culto delle immagini e dei santi; affermava la superiorità del popolo ebraico sugli altri popoli - gli ebrei erano troppo intelligenti per lasciarsi abbindolare dalle frottole che sciorinavano i preti - e ironizzava sulle pratiche superstiziose dei cattolici. Questo libello è lo specchio dell'atteggiamento mentale di una parte dei conversos andalusi e non poteva non rafforzare nelle loro intenzioni i propugnatori delle maniere forti. I sovrani dovevano prendere una decisione. Il 27 settembre 1480 nominarono i primi inquisitori, che si insediarono subito a Siviglia. Era nato il Sant'Uffizio; sarebbe scomparso solo nel 1834.

Ferdinando e Isabella si persuasero dunque a dare ascolto ai suggerimenti degli ordini mendicanti e di coloro che raccomandavano vivamente sanzioni contro i giudaizzanti. Non avevano dubbi sul fatto che l'Inquisizione avrebbe costretto i conversos a integrarsi definitivamente: il giorno in cui i Nuovi Cristiani avessero rinunciato alla religione ebraica, nulla li avrebbe più distinti dagli altri membri del corpo sociale: l'antisemitismo sarebbe scomparso insieme con le ragioni che lo avevano generato.

Questo fu lo stesso ragionamento che spinse i Re Cattolici, nel 1492, a espellere gli ebrei che intendevano rimanere tali. L'Inquisitore generale Torquemada li aveva convinti che gli ebrei erano un ostacolo all'integrazione dei conversos: avevano con

[5] L'esistenza di questo libello e le argomentazioni in esso contenute ci sono note grazie alla replica di Talavera, Católica Impugnación.

loro rapporti di parentela, amicizia, lavoro; con la loro sola presenza gli ebrei costituivano per i conversos un continuo stimolo a giudaizzare; fin quando in Spagna sarebbero rimasti gli ebrei, mantenendo i contatti con i conversos, questi ultimi avrebbero avuto grande difficoltà a rinunciare alle antiche abitudini e alla fede avita.

Un certo numero di storici si è mostrato scettico a proposito di questa spiegazione ufficiale, esposta a chiare lettere nel decreto di espulsione del 31 marzo 1492: si stava forse prendendo la religione come pretesto per nascondere quelle che erano le vere intenzioni? Non era stato creato un falso problema - quello dei marrani e dei giudaizzanti - per eliminare una minoranza etnica o una classe sociale? Questa è la tesi sostenuta in particolare da B. Netanyahu. Secondo questo storico, nel 1480 i marrani erano in via di integrazione ed il numero degli ebrei veri e propri in costante calo; l'Inquisizione avrebbe interrotto brutalmente tale processo, e la sua istituzione avrebbe risospinto verso il giudaismo uomini e donne che stavano ormai per abbandonarlo. Questa tesi si basa sulle sentenze emesse dai rabbini dell'Africa del Nord in vicende che riguardavano alcuni marrani. Questi rabbini, che avevano lasciato la Spagna al momento delle persecuzioni del 1391-1415, non potevano non essere severi contro i loro correligionari che non avevano avuto il coraggio di restare fedeli alla religione dei padri, che avevano preferito l'interesse materiale o che erano stati sedotti dalle correnti razionaliste. In realtà, la persistenza di una minoranza ebraico-ortodossa e la realtà del criptogiudaismo dei marrani appaiono ben documentate.

Supponendo che Netanyahu sia nel vero, quali sarebbero state le vere intenzioni dei Re Cattolici? Si possono scartare due moventi: il razzismo e la venalità. In Spagna gli antisemiti senza alcun dubbio esistevano, e in tutti gli ambienti, ma certo fra loro non vi erano i sovrani. Sia prima sia dopo l'istituzione dell'Inquisizione, nel loro entourage si trovavano ebrei e conversos, e in posizioni molto prestigiose; un converso, il già citato Hernando de Talavera, era confessore della regina; dal 1474 al 1492 ebbe una parte fondamentale nella politica interna, e nel 1492 venne designato primo arcivescovo della riconquistata Granada. Dopo la cacciata degli ebrei la situazione non cambiò: alcuni conversos continuavano a svolgere mansioni di altissimo prestigio. I sovrani avrebbero allora fatto ricorso alla demagogia per assecondare un antisemitismo che non condividevano? Non era nelle loro corde. In settori non meno importanti essi non esitarono a imporre la loro volontà a gruppi potenti e organizzati, quali la nobiltà e il clero.

Nel caso specifico degli ebrei e dei Nuovi Cristiani, perché si sarebbero preoccupati di quanto pensavano i loro sudditi? Quello che essi avevano in mente non era l'eliminazione degli ebrei, ma la loro integrazione e l'estirpazione del giudaismo. Speravano che, posti davanti a una scelta, sia pure dolorosa, la maggior parte degli ebrei si sarebbero convertiti e sarebbero restati in Spagna.

Se i sovrani fossero stati antisemiti non avrebbero ragionato in questo modo.

Quanto all'argomento della venalità - il desiderio di appropriarsi delle fortune dei conversos condannati dall'Inquisizione e di quelle degli ebrei costretti ad andarsene -, questo non è più valido del precedente. I Re Cattolici non si sarebbero privati di buoni contribuenti in cambio di un profitto immediato. Le finanze dell'Inquisizione, come si avrà occasione di vedere più avanti, non furono mai floride ed i Re Catto-

lici riconobbero che, sul piano economico, la cacciata era stata un cattivo affare. La regina in particolare si rendeva perfettamente conto delle conseguenze che la politica religiosa avrebbe trascinato con sé per quanto riguardava l'economia del paese: u-n'immediata confusione negli affari, mancanza di profitti per lo Stato. Tuttavia non era né la prima né l'ultima volta nella storia che dei sovrani anteponessero obiettivi politici o ideologici all'interesse economico[6]. I Re Cattolici avevano forse ceduto alla pressione dei nobili, desiderosi di sbarazzarsi di una borghesia in ascesa che avrebbe minacciato i loro interessi? Ci troveremmo davanti a un episodio di lotta di classe? Né gli ebrei né i Nuovi Cristiani formavano una classe sociale omogenea. Tra essi c'erano ricchi e poveri - più poveri che ricchi - e rappresentanti delle professioni più varie: erano solidali tra di loro? Non è sicuro. Si è visto che gli ebrei accusavano i Nuovi Cristiani di apostasia e che alcuni conversos si mostravano talvolta, nei confronti degli ebrei e dei marrani, più severi dei Vecchi Cristiani. Resterebbe poi da dimostrare che la borghesia spagnola fosse composta nella maggioranza da ebrei o da conversos. Infine non sembra che la nobiltà fosse particolarmente minacciata in quel frangente. Aveva certamente perso una parte del suo potere politico, ma conservava una potenza economica notevole e la sua influenza sociale non era stata intaccata; rimaneva una delle basi del regime; ci si chiede in che modo gli ebrei avrebbero potuto danneggiarla. Anche ammettendo che ebrei e conversos avessero costituito gli elementi di una borghesia in via di formazione, essa si sarebbe contrapposta alla nobiltà? Non si ha questa impressione. L'alta borghesia castigliana e gli aristocratici avevano interessi complementari e non antagonisti; si trovavano fianco a fianco nello sfruttamento del mercato della lana, gli uni come allevatori e proprietari di pascoli, gli altri come esportatori.

Tutto considerato, la spiegazione data all'inizio del decreto di espulsione è senza dubbio quella giusta: si voleva creare una situazione senza ritorno; eliminando l'ebraismo si sperava di scoraggiare i giudaizzanti. A nostro giudizio, l'istituzione dell'Inquisizione e la cacciata degli ebrei non devono dunque essere interpretate come manifestazioni di antisemitismo da parte dei Re Cattolici. Ciò non esclude il fatto che la loro politica non sortì i risultati che si aspettavano. Non mise fine all'antisemitismo; anzi, sicuramente ne prolungò la vita e lo rafforzò. Questo era quanto fin dall'inizio temevano i conversos che avevano la fiducia della regina, come fra' Hernando de Talavera o il cronista Pulgar. Queste personalità, come altre, non contestarono l'idea che in una società cristiana si potessero punire gli eretici, ma rimproveravano agli inquisitori di applicare una discriminazione inammissibile tra gli eretici: quelli di origine ebraica e gli altri. Scegliendo di prendere di mira una sola categoria di eresia

[6] La storia dell'Unione sovietica ne è un esempio lampante. I suoi dirigenti sapevano per certo che la liquidazione di una classe contadina libera e l'instaurazione di un'economia assoggettata al controllo dello Stato rischiavano di provocare un caos che, nell'immediato, avrebbe danneggiato lo sviluppo della produzione; ciononostante seguirono questa strada per diversi lustri, perché ai dirigenti interessava instaurare una società del tutto nuova, fondata sul collettivismo: essi «subordinavano la razionalità economica alla razionalità ideologica» (Raymond Aron, Plaidoyer pour l'Europe decadente, R. Laffont, Parigi, 1977; trad. it. In difesa di un'Europa decadente, Mondadori, Milano, 1978).

- quella dei giudaizzanti - e una sola categoria di eretici - quelli di origine ebraica - il Sant'Uffizio andava contro i princìpi di universalità del cattolicesimo, secondo i quali sarebbero dovuti esistere un unico gregge e un unico pastore, e quella discriminazione faceva affiorare un dubbio sulle intenzioni degli inquisitori: col pretesto di punire i giudaizzanti, si gettava il discredito su tutti i cristiani di origine ebraica, che giudaizzassero o meno; a partire dal momento in cui si scelse di prendere di mira quella sola categoria di eretici, si fece di ogni converso un criminale in potenza, un sospetto, un paria. La storia confermerà questi timori: gli spagnoli di origine ebraica non finiranno mai di sentirsi minacciati nella loro vita, nei loro beni, nel loro onore; ben presto alcune istituzioni - gli ordini religiosi, i capitoli diocesani, le grandi scuole, gli ordini militari... - rifiuteranno di accogliere nel loro seno i conversos; si sarebbe incominciato col pretendere dai candidati la prova che non erano mai stati perseguiti dal Sant'Uffizio; dopo, essi avrebbero dovuto fornire la stessa prova per i propri genitori e i propri nonni; per maggiore sicurezza si sarebbe sistematicamente diffidato di tutti coloro che avevano avuto un antenato ebreo. Così incominciò a prendere forma l'insidioso pregiudizio della purezza del sangue, pregiudizio che finirà per avvelenare la coscienza di tutti gli spagnoli.

Capitolo Primo:

L'estirpazione delle comunità semitiche

I primi due inquisitori della diocesi di Siviglia vennero nominati il 27 settembre 1480. Si trattava dei domenicani Juan de San Martin e Miguel de Morillo. Un prete secolare, il dottor Juan Ruiz de Medina, membro del Consiglio reale, venne ben presto associato in qualità di consigliere giuridico. Le autorità municipali e i notabili li accolsero con molta riluttanza, tanto che il 27 dicembre i sovrani dovettero intervenire per ingiungere alla municipalità di prestare collaborazione agli inquisitori. Il loro arrivo suscitò anche panico tra i conversos sivigliani, tra cui si ebbero due reazioni diverse: alcuni abbandonarono la città, altri cercarono di liberarsi degli inquisitori con la violenza.

Secondo i cronisti contemporanei - Andrés Bernaldez e Hernando del Pulgar - circa tremila famiglie di conversos avrebbero allora deciso di espatriare in Portogallo, in Francia e nell'Africa del Nord, dove la maggior parte di loro sarebbe tornata alla religione ebraica. Altri ancora - ottomila secondo le stesse fonti - avrebbero cercato riparo nei possedimenti dei grandi nobili della regione: il marchese di Cadice, il duca di Medina Sidonia, il conte d'Arcos. Il 2 gennaio 1481 gli inquisitori diffidarono i nobili dal proteggere i conversos, pena l'incriminazione per complicità e intralcio all'azione del Sant'Uffizio. Queste reazioni confermano quanto abbiamo detto sopra sull'atteggiamento degli aristocratici nei confronti degli ebrei e dei conversos: nel loro caso a prevalere non era l'ostilità, quanto piuttosto una forma di buona disposizione d'animo.

Altri conversos progettarono di opporre resistenza agli inquisitori e di intimidirli per costringerli ad abbandonare la città. Un gruppuscolo organizzò a tale scopo una manifestazione popolare, ma il complotto venne sventato in séguito all'indiscrezione ed alle chiacchiere della figlia del caporione, Susanna detta la «Hermosa Hembra», cioè la «femmina bella». Subito arrestati, giudicati e condannati a morte, i congiurati figurano tra le prime vittime dell'Inquisizione spagnola.

Gli inquisitori procedettero quindi a molti arresti tra i conversos sospettati di giudaizzare. Il primo autodafé venne organizzato il 6 febbraio 1481; a questo ne seguirono altri. Il tribunale di Siviglia diede prova di severità estrema e pronunciò parecchie condanne a morte. Nel periodo che va dal 1481 al 1488 ci sarebbero state settecento esecuzioni capitali e migliaia di altre condanne, soprattutto di carcere a vita. Tanta severità lasciò allibiti.

Si levarono voci, in particolare quelle del cronista Pulgar e del protonotario Juan Ramirez de Lucena, per chiedere indulgenza verso i Nuovi Cristiani, la cui unica colpa spesso consisteva solo nell'ignoranza; essi o i loro genitori si erano convertiti per

sottrarsi alla persecuzione: non sarebbe stato più coerente con la carità cristiana istruirli nelle verità della fede, anziché mandarli al rogo?

Alcuni parenti delle vittime si rivolsero al papa per attirare la sua attenzione sulla crudeltà degli inquisitori. Sisto IV ne rimase scosso.

In una lettera del 29 gennaio 1482 confessò di aver agito con precipitazione quando aveva aderito alle richieste del re Ferdinando e della regina Isabella; non si era reso conto della portata della concessione fatta ai sovrani; il suo intento era di restaurare l'Inquisizione nella forma in cui aveva funzionato nel Medioevo, cioè sottoposta all'autorità dei vescovi. Sisto IV deprecò che gli inquisitori abusassero del loro potere: un individuo accusato e poi assolto dal vescovo non avrebbe dovuto più essere perseguito né condannato; il papa, infine, denunciava il comportamento degli inquisitori che impedivano ai condannati di appellarsi al tribunale di Roma.

Sembrò che il papa fosse sul punto di revocare l'autorizzazione a designare gli inquisitori accordata nel 1478 ai Re Cattolici.

Divenne allora oggetto di pesanti pressioni diplomatiche. L'11 febbraio 1482 acconsentì a lasciare in carica gli inquisitori, accompagnando tuttavia questa concessione con un certo numero di condizioni: gli inquisitori avrebbero dovuto rendere conto ai vescovi; il Sant'Uffizio avrebbe rinunciato a tenere segreti i nomi dei testimoni a carico, e i condannati avrebbero potuto presentare appello alla corte di Roma sulle sentenze emesse nei loro riguardi.

Ferdinando d'Aragona respinse tutte le condizioni; pretese di nominare gli inquisitori e si oppose categoricamente a concedere ai condannati la possibilità di fare ricorso a Roma. La tensione fra la Spagna e la Santa Sede tornò ad acuirsi. Nel 1483 il papa finì col piegarsi alle pretese dei sovrani; cercò di salvare la faccia imponendo di concedere ai condannati il diritto di appellarsi, se non alla corte di Roma, almeno all'arcivescovo di Siviglia.

La morte di Sisto IV, avvenuta il 12 agosto 1484, costrinse i Re Cattolici a riprendere la trattativa col suo successore, Innocenzo VIII, il quale però, fatto oggetto delle stesse pressioni diplomatiche, acconsentì senza troppe resistenze a rinnovare le condizioni sull'Inquisizione concordate inizialmente, se non addirittura a migliorarle: il 25 settembre 1486 il papa accordò a Torquemada, il quale dal 1483 aveva il titolo di inquisitore generale di Castiglia, il diritto di accettare i ricorsi dei condannati in sostituzione dell'arcivescovo di Siviglia, con la sola eccezione dei vescovi, i quali, in caso di condanna, avrebbero potuto fare ricorso a Roma. Nel 1488 lo stesso Innocenzo VIII concesse ai sovrani la facoltà di designare, al momento opportuno, il successore di Torquemada alla massima posizione nell'Inquisizione.

Torquemada, inquisitore generale

La prova di forza col papato si era dunque risolta positivamente per i sovrani. Il primo aveva rinunciato in favore dei secondi a una delle sue prerogative essenziali: la difesa della fede e la lotta contro l'eresia in Spagna dipendevano ormai da un tribunale che agiva per delega del papato, ma che si trovava sottoposto al potere civile, il quale ne designava i magistrati. Nel corso di questo periodo decisivo fece la sua apparizione il personaggio che avrebbe conferito al Sant'Uffizio spagnolo la sua forma pressoché definitiva. Tomàs de Torquemada era uno dei cinque nuovi inquisitori designati da papa Sisto IV l'11 febbraio 1482; poco dopo gli furono attribuiti il titolo e la funzione di inquisitore generale, che gli conferirono la facoltà di designare a sua volta degli inquisitori delegati. Torquemada (1420-1498) era nipote del teologo Juan de Torquemada, arcivescovo di Valladolid, distintosi nel concilio di Basilea del 1431. Entrato giovanissimo nell'ordine dei domenicani, nel 1452 era diventato priore del convento di Santa Cruz di Segovia; intorno al 1475 Ferdinando e Isabella lo avevano nominato loro confessore. Torquemada lasciò di sé un'immagine di grande austerità: non mangiava mai carne, portava solo vesti di lino, rifiutava tutti gli onori, tra cui soprattutto la carica di arcivescovo di Siviglia che gli era stata offerta, il che tuttavia non gli impedì di raccogliere un'immensa ricchezza, grazie alla quale poté ampliare il convento di Santa Cruz di Segovia e costruire il convento di San Tommaso d'Aquino ad Avila.

Torquemada ha la fama del prototipo dell'inquisitore fanatico e crudele. Incontestabilmente diede prova di severità estrema, anche se, come vedremo, il numero delle sue vittime fu inferiore a quanto è sempre stato detto. Fu Torquemada a dare il suo assetto all'Inquisizione spagnola; ne fece un'istituzione fortemente centralizzata e le fornì il primo codice procedurale. L'Inquisizione era stata creata per risolvere un problema specifico, quello costituito dai conversos giudaizzanti della diocesi di Siviglia.

Torquemada estese la competenza del Sant'Uffizio a tutto il territorio della corona di Castiglia, istituendo tribunali permanenti nelle principali città, dapprima in Andalusia, a Cordova e a Jaén, quindi a nord della Sierra Morena. L'arcivescovo di Toledo, Carrillo, si oppose all'insediamento dell'Inquisizione nella propria diocesi, il che fa pensare che se altri vescovi avessero tenuto lo stesso atteggiamento il Sant'Uffizio forse non si sarebbe sviluppato come avvenne; non bisogna dimenticare che la maggior parte dei prelati non volevano scontentare i sovrani. Alla morte di Carrillo il suo successore, il cardinal Mendoza, non frappose alcuna difficoltà e nel 1485 l'Inquisizione si installò a Toledo, sia pure non senza qualche ostilità: come a Siviglia, alcuni cospiratori avevano deciso di opporsi con la forza e avevano progettato di assassinare i due inquisitori designati il 2 giugno 1485, festa del Corpus Domini; come a Siviglia, le autorità ne vennero informate per tempo e i principali congiurati furono

impiccati il 1° giugno. Nel frattempo Torquemada aveva istituito un tribunale a Ciudad Real.

Nel 1485 costituì i tribunali di Lorena e di Medina del Campo - quest'ultimo sarebbe poi stato trasferito a Salamanca - e negli anni successivi quelli di Segovia, Guadalupe, Valladolid - quest'ultimo trasferito nel 1493 a Palencia - Burgos, Cuenca, Avila, Siguenza, Xères, Leon. Si trattava delle zone in cui risiedevano gruppi relativamente importanti di conversos, che vennero così a trovarsi sotto il controllo degli inquisitori.

L'Inquisizione nella corona d'Aragona

Lo stesso Torquemada venne incaricato di insediare l'Inquisizione nella corona d'Aragona. Non era un diritto scontato, per due ragioni. La bolla che autorizzava Ferdinando e Isabella a designare gli inquisitori era stata firmata nel 1478, in un'epoca cioè in cui la loro sovranità di estendeva solo alla corona di Castiglia, dato che Ferdinando era diventato re d'Aragona solo nel gennaio del 1479; quando, il 23 maggio 1481, Ferdinando chiese l'autorizzazione di agire in Aragona come già faceva in Castiglia, il papa avanzò alcune riserve. In effetti - e questa è la seconda ragione che poteva essere d'impedimento alla costituzione dell'Inquisizione in quei territori - nella corona d'Aragona esisteva già l'Inquisizione detta medievale, quella cioè di stretta competenza dei vescovi e non ancora del tutto caduta in desuetudine. Si ha notizia di una quindicina di processi contro giudaizzanti a Valencia tra il 1460 e il 1467; dopo il 1459 a Barcellona esisteva un inquisitore, per quanto poco zelante; a Saragozza nel 1482 erano stati condannati alcuni eretici. Tale situazione non andava a genio a Ferdinando, che voleva estendere l'istituzione alla corona d'Aragona nella forma in cui già funzionava nei domini castigliani, un'Inquisizione cioè che non dipendesse dal vescovo ma dal potere civile, e che avocasse a sé la facoltà di nominare i magistrati.

Il 29 dicembre 1481, Ferdinando tentò un colpo di mano; sostituì gli inquisitori diocesani di Valencia con altri designati da lui stesso; procedette nello stesso modo a Saragozza. In ambedue i casi Ferdinando si comportò come se la bolla del 1° novembre 1478 conferisse, a lui e a Isabella, il potere di nominare inquisitori in tutti i domini che si fossero venuti a trovare sotto la loro autorità. Il papa reagì vivacemente il 18 aprile 1482, e nell'ottobre dello stesso anno annullò qualsiasi iniziativa inquisitoriale in Aragona. Il braccio di ferro si protrasse fino al 17 ottobre 1483, data nella quale Sisto IV si piegò a nominare Torquemada, già inquisitore generale della Castiglia, capo supremo del Sant'Uffizio nella corona d'Aragona, con la facoltà di designare gli inquisitori delegati.

Una volta vinta la resistenza del papa, i sovrani dovevano vincere la resistenza delle istituzioni della corona d'Aragona.

Qui però, a differenza della corona di Castiglia, il re doveva fare i conti con un certo numero di disposizioni giuridiche che limitavano il suo potere; si trattava dei

privilegi o fueros. Contro l'Inquisizione i sudditi della corona d'Aragona sollevarono due obiezioni:

1. la procedura e alcune delle sanzioni prospettate - come per esempio la confisca dei beni - erano contrarie ai fueros;

2. i fueros vietavano agli stranieri di ricoprire cariche importanti, mentre la maggior parte degli inquisitori, e in particolare Torquemada, erano castigliani, dunque stranieri. Questo fu quanto obiettarono per esempio le Cortes di Valencia nel 1484, così come pure le Cortes di Catalogna e d'Aragona negli anni successivi.

Quanto alle Cortes di Monzón del 1510-1512, al fine di ottenere l'approvazione di un'imposta, Ferdinando si impegnò a riformare l'Inquisizione ma, non appena chiusa la sessione, nel 1513 si affrettò a chiedere al papa di essere prosciolto da un giuramento che a suo dire gli era stato estorto con la forza; Giulio II non osò opporgli un diniego... Ferdinando non era infatti uomo da lasciarsi intimidire. Fece valere la ragione che la difesa della fede era un obiettivo sacro, ben al di là di qualsiasi considerazione di ordine temporale; i fueros non potevano essere invocati per sottrarre un eretico alla giustizia; la nuova Inquisizione, d'altronde, era stata creata per decisione della Santa Sede; i diritti nazionali non potevano prevalere sul diritto canonico. Tale argomentazione sarebbe stata in séguito sistematicamente brandita ogniqualvolta gli aragonesi avessero cercato di invocare i loro fueros per limitare le prerogative del Sant'Uffizio. L'Inquisizione venne dunque presentata come una specie di istituzione di diritto divino, al di sopra delle istituzioni umane. Nel 1518-1519 le Cortes di Saragozza tornarono alla carica presso il nuovo sovrano. Ottennero da Carlo V la promessa che i tribunali inquisitoriali si sarebbero limitati a perseguire i casi di eresia manifesta; chiesero, per gli accusati, il diritto di appellarsi al papa o all'inquisitore generale, di scegliersi liberamente i loro avvocati e di conoscere i nomi delle persone che testimoniavano contro di loro. Carlo V si impegnò solo a rispettare ed a far rispettare il diritto canonico, ingannando così gli aragonesi, i quali non si resero conto che quella formula andava a ratificare la prassi esistente, dato che per Carlo V, come per il nonno di questi, i documenti provenienti dalla Santa Sede avevano più valore delle norme giuridiche nazionali. Si trattava dello stesso responso che in séguito diede Filippo II quando, nel 15631564, le Cortes di Monzón rimproverarono all'Inquisizione di intervenire in questioni estranee alla sua competenza senza tenere conto delle leggi del regno; consapevoli che era impossibile sopprimerla, le autorità aragonesi ne chiesero la riforma e una competenza limitata alle questioni di fede; ma non fu tenuto conto nemmeno di questa rivendicazione.

Le obiezioni giuridiche non impedirono dunque all'Inquisizione di insediarsi nella corona d'Aragona. Nemmeno la resistenza attiva ebbe più successo e l'istituzione si installò in Catalogna senza troppe difficoltà. Non così avvenne negli altri due domini che costituivano la corona d'Aragona, cioè il regno propriamente detto d'Aragona e Valencia. In quest'ultima città l'arrivo dei primi inquisitori, nel novembre del 1484, provocò una sommossa innescata non tanto dal ceto inferiore né dagli ambienti ebraici, bensì dalla nobiltà locale; è sicuro, comunque, che in nessun luogo gli aristocratici videro di buon occhio l'instaurarsi dell'Inquisizione, e a Valencia infatti continuarono per molto tempo a manifestare la loro avversione.

Molto più gravi furono gli incidenti che seguirono l'arrivo dei due primi inquisitori nel regno d'Aragona, fra Gaspar Juglar e il canonico Pedro Arbués. Il 24 maggio 1484 la municipalità di Teruel li obbligò a lasciare la città e rimase ferma in tale decisione nonostante le sanzioni ecclesiastiche - le scomuniche - lanciate contro gli scabini. Gaspar Juglar morì nel gennaio del 1485; voci incontrollate accusarono i conversos di averlo avvelenato, ma non se ne trovò mai la prova. Arbués sapeva di essere in pericolo; per due volte era sfuggito agli attentati e quindi prendeva le sue precauzioni: portava sempre una cotta di maglia e un elmetto di ferro nascosto sotto un cappello. I sicari ingaggiati per la circostanza lo sapevano e pugnalarono l'inquisitore al collo mentre si trovava in preghiera nella cattedrale di Saragozza, la notte tra il 14 e il 15 settembre 1485. Arbués morì due giorni dopo. Gli assassini, i complici e gli istigatori - tra i quali vi erano alcuni noti conversos - vennero immediatamente arrestati, giudicati e giustiziati.

Il delitto suscitò l'orrore e l'indignazione della popolazione, che si rivoltò contro ebrei e conversos. Il re trasse abilmente partito dalla situazione ed organizzò esequie solenni per la vittima, quasi si trattasse di un martire della fede. Nel dicembre del 1487 la città di Saragozza fece costruire una magnifica tomba per la salma di Arbués: un bassorilievo vi rappresentava la scena dell'assassinio. Nel 1490 la municipalità si sobbarcò la spesa di due lampade d'argento massiccio che fece sistemare davanti alla tomba, nella cattedrale; una di queste lampade ardeva giorno e notte[7]. Né il ricorso alla legge dunque, né la forza riuscirono a impedire che l'Inquisizione si stabilisse nella corona d'Aragona, esattamente come già era avvenuto nei domini castigliani. I conversos accusati di giudaizzare comparivano a migliaia davanti ai tribunali del Sant'Uffizio, che pronunciavano condanne pesantissime. Il periodo dell'insediamento fu il più cruento di tutta la storia dell'Inquisizione spagnola, sebbene spesso si sia esagerato nel conteggio delle vittime. Le condanne furono più numerose e severe in Andalusia, con forse millecinquecento esecuzioni capitali. A nord della Sierra di Guadarrama e nei paesi della corona d'Aragona le cifre conosciute sono molto meno alte, pur restando considerevoli: un centinaio di esecuzioni ad Avila, una cinquantina a Valladolid, diverse centinaia a Valencia. In totale tra il 1480 e il 1500 in Spagna furono condotti al rogo più di duemila giudaizzanti, o considerati tali.

L'espulsione degli ebrei

Per risolvere una volta per tutte il problema dei giudaizzanti, nel 1492 i sovrani decisero di espellere gli ebrei. Non essendo battezzati, non potevano essere perseguiti

[7] La leggenda non tardò a impossessarsi di questi fatti. La notte del delitto la campana di Velilla - piccola borgata a una trentina di chilometri da Saragozza - si sarebbe messa a suonare da sola, come ogni volta che si verificava un evento straordinario, e il nerbo di bue che sosteneva il batacchio si era rotto; il sangue della vittima, sparso nella cattedrale, si liquefece due settimane dopo il delitto e la gente andava ad intridervi fazzoletti e scapolari... Pedro Arbués venne canonizzato da Pio IX il 29 giugno 1867.

per eresia; non erano quindi minacciati dal Sant'Uffizio. Torquemada tuttavia riteneva che la loro espulsione fosse il corollario dell'Inquisizione. Convinse i sovrani, e la sua argomentazione è presente nell'introduzione al decreto del 31 marzo 1492: l'integrazione dei conversos era resa difficile, per non dire impossibile, dalla presenza degli ebrei che avevano con loro relazioni di parentela, amicizia e lavoro. Finché in Spagna fossero rimasti degli ebrei, i conversos che avevano contatti con loro non avrebbero mai potuto rinunciare alle usanze antiche e sarebbero stati tentati di giudaizzare. Questa spiegazione fu vincente: si voleva creare una situazione irreversibile; eliminando il giudaismo si sperava di scoraggiare i giudaizzanti. Il clima di esaltazione religiosa seguito alla presa di Granada fece il resto.

A questa argomentazione di carattere religioso si aggiunsero poi ragioni politiche. Con la fine della Reconquista la Spagna aspirava a diventare un paese uguale a tutti gli altri di una cristianità che, ormai da tempo, non accettava nel suo seno altra religione che non fosse quella cattolica. La creazione di uno Stato moderno d'altronde sembrava presupporre l'unità di fede: era ammissibile tollerare comunità ebraiche dotate di uno statuto particolare, che le autorizzava ad amministrarsi in modo autonomo secondo il loro proprio diritto, ai margini alla società cristiana maggioritaria? I sovrani su questo punto non vollero rispettare l'originalità della Spagna. Lo Stato moderno non era pronto a riconoscere né il diritto alla differenza, né la differenza dei diritti in favore delle minoranze religiose. La Spagna del 1492 mostrava la via che in breve avrebbero seguito gli altri paesi europei; il re si sarebbe ritenuto autorizzato a imporre una fede ai suoi sudditi.

Agli ebrei vennero dati quattro mesi di tempo per lasciare la Spagna. Era loro consentito di vendere le proprietà prima di partire ma, conformemente alla legislazione, era loro vietato portare via oro od argento; potevano invece ottenere titoli di credito presso i banchieri per riscuoterne il controvalore all'estero. Data la situazione e i termini di tempo imposti, gli ebrei ebbero forti difficoltà a realizzare i crediti che avevano e a vendere le loro proprietà per il giusto valore. Molti di coloro che pur erano intenzionati ad acquistare si fecero avanti all'ultimo momento e conclusero l'affare a prezzi stracciati. Quanto ai banchieri, rilasciarono i titoli di credito alle condizioni peggiori per gli interessati. Si capisce quindi come molti ebrei abbiano preferito convertirsi piuttosto che lasciarsi spogliare di tutto e dover abbandonare la terra dei padri. I sovrani fecero grande pubblicità ad alcune conversioni perché credevano che ne avrebbero trascinate molte altre: si prestarono a fare da padrini al battesimo di Abraham Senior, capo della comunità ebraica di Siviglia, e del genero, il rabbino Mayr, battesimo celebrato con grande risonanza nel monastero di Guadalupe. I sovrani erano persuasi che la stragrande maggioranza degli ebrei di Spagna avrebbero preferito convertirsi piuttosto che lasciare la patria. Si sbagliavano. Molti ebrei scelsero l'esilio e la fedeltà alla loro religione. Quanti furono coloro che preferirono l'esilio? Escludendo le conversioni dell'ultima ora e i rimpatri seguiti dal battesimo, la cifra oscilla tra i cinquanta e i centomila, equivalente alla metà degli ebrei presenti in Spagna.

Alcuni ripararono in Portogallo. Altri raggiunsero le Fiandre, l'Italia o l'Africa settentrionale, mentre la maggior parte si stabilì nell'impero ottomano (a Salonicco,

Costantinopoli, nelle isole greche), dove conservò fino al XX secolo alcune tradizioni del paese di origine e l'uso della loro lingua, l'ebraico-spagnolo, basato sul castigliano diffuso nel 1492. Da qui ebbero origine le comunità sefardite d'Oriente. Le conseguenze dell'espulsione sono state oggetto di esagerazioni. Essa non provocò una catastrofe economica, quanto al massimo un temporaneo sconcerto negli affari. Il ruolo degli ebrei era molto più limitato di quanto non si sia detto. La maggior parte della comunità era costituita da umili artigiani, venditori ambulanti, piccoli prestatori di denaro su pegno. Rari erano i borghesi di rango che praticavano il commercio internazionale; la maggior parte di quest'ultima categoria si era già convertita alla fine del XIV secolo e non fu, dunque, toccata dal decreto di espulsione.

Dopo le crudeli persecuzioni del periodo di insediamento, il numero dei giudaizzanti condannati crollò. Questo vorrebbe dire che, in linea con gli auspici di inquisitori e sovrani, l'ebraismo era stato estirpato dalla Spagna? Sarebbe un'esagerazione. Restavano ancora in Spagna dei marrani - cattolici in apparenza e in realtà fedeli alla confessione ebraica -, ma erano ormai costretti a nascondersi per praticare la loro fede; vivevano costantemente nella paura di tradirsi o di venire denunciati. I salmi di David, per esempio, erano accessibili a tutti nella Vulgata cattolica e costituivano per gli ebrei un conforto spirituale, ma guai a chi di loro avesse dimenticato di recitare alla fine il Gloria Patri; l'Inquisizione non avrebbe mancato di dedurre che si aveva a che fare con dei marrani. La consuetudine alla segretezza e la paura dell'Inquisizione finirono col dar luogo a una religione sui generis, ridotta ad aspetti rudimentali e deformati: «I marrani avevano instaurato il culto di certi santi, elemento del tutto estraneo all'ebraismo. Esther per esempio {...} divenne Santa Esther. Del Purim invece, considerato dagli ebrei la ricorrenza di Esther, non avevano conservato che il digiuno, elemento fondamentale del rituale marrano. Raramente veniva celebrato il rito della circoncisione, dato il pericolo che rappresentava {...}. I riti funebri erano stati parzialmente conservati. Anche se costretti a farsi seppellire secondo il rito cattolico, i marrani facevano il possibile perché la sepoltura avvenisse in terra vergine e tra i membri della loro comunità».

Si continuavano a celebrare certe festività, quali il Grande Perdono (Kippur) o la Pasqua. Col tempo si rinunciò a mangiare carne kasher, salvo qualche particolare: l'estrazione del nervo sciatico prima della cottura della carne, l'uso dell'olio per evitare l'accostamento di latticini e carni, vietato dalle norme ebraiche, la macellazione dei polli per decapitazione invece che per strangolamento. La cerimonia del bar mitsva - raggiungimento della maggiore età religiosa, ai tredici anni - si trasformò in una specie di rito d'iniziazione, in cui si rivelava al ragazzo il segreto familiare.[8]

[8] Esther Benbassa, «Les Marranes, juifs du secret», L'Histoire, 1999, 232.

I giudaizzanti portoghesi

Le grandi persecuzioni del XV secolo infersero duri colpi ai giudaizzanti. I marrani - conversos che praticavano in segreto il giudaismo - pur non essendo del tutto scomparsi andavano man mano diminuendo. Alla fine del XVI secolo si verificò una svolta. Dal 1580 in poi le corone di Castiglia e del Portogallo vennero a trovarsi sotto l'autorità di un unico sovrano - Filippo II - e tale stato di cose si protrasse fino al 1640, sotto il regno di Filippo III e poi di Filippo IV. Molti degli ebrei di origine spagnola che avevano riparato in Portogallo al momento dell'espulsione dalla Spagna e che erano stati forzati a convertirsi al cattolicesimo ne approfittarono per tornare in patria. Lo stesso fecero alcuni ebrei portoghesi attirati dalla prosperità di cui in quel momento godeva la monarchia. Si insediarono di preferenza nelle regioni più sviluppate, l'Andalusia e la capitale, Madrid.

Il movimento ebbe inizio sotto il regno di Filippo III (15981621), detto talvolta «il re degli ebrei»: Philippus Tertius Rex Judaeorum. Dietro il versamento di una somma di denaro, i marrani portoghesi ottennero l'amnistia relativamente alla colpa di aver giudaizzato nel passato. Nel 1602, per esempio, donarono 1.860.000 ducati al re, 50.000 cruzados al favorito, duca di Lerma, e somme equivalenti ad alcuni membri del Consiglio dell'Inquisizione.

Filippo III accondiscese allora ad avviare trattative con la Santa Sede. Il 23 agosto 1604 un breve autorizzava l'inquisitore generale portoghese a «riconciliare» i Nuovi Cristiani di origine portoghese, infliggendo loro solo pene spirituali. In un primo momento ai marrani fu vietato di lasciare il paese, ma si finì col concedere delle deroghe, sempre contro denaro sonante. Nel 1601, in cambio di 200.000 ducati, Filippo III autorizzò i Nuovi Cristiani a emigrare nelle colonie spagnole e portoghesi; tale autorizzazione fu annullata nel 1610, quindi ripristinata nel 1629. Il ritorno dei portoghesi in Spagna si fece man mano più massiccio sotto il governo del conte-duca di Olivares (1621-1643), che cercò di attirarli per i rapporti che alcuni di loro continuavano a intrattenere con i correligionari olandesi; contava su di loro per infrangere l'egemonia dei banchieri genovesi, sebbene questi fossero cattolici.

Nel 1628 gli «uomini d'affari» portoghesi - in realtà i marrani - vennero autorizzati a spostarsi liberamente ed a commerciare per terra e per mare: lo scopo era di escludere gli stranieri dai ricchi traffici con le Indie Occidentali. Julio Caro Baroja cita una comunicazione destinata a Filippo IV, il cui autore potrebbe tranquillamente essere un membro del Consiglio dell'Inquisizione: in essa si fa notare che per sfuggire alla persecuzione del Sant'Uffizio i conversos portoghesi emigravano nei paesi in cui potevano praticare la loro fede ed arricchirsi; l'autore disapprova questo stato di cose e suggerisce di far tornare tali conversos, promettendo loro sanzioni leggere per i passati errori; ritiene che con il tempo i marrani portoghesi finiranno con l'integrarsi, come hanno fatto i conversos spagnoli. C'è da stupirsi che un inquisitore si mostri così indulgente? Come vedremo, l'Inquisizione era un'istituzione tanto politica quanto

religiosa; era sottoposta all'autorità del potere civile; era normale dunque che appoggiasse le iniziative del governo.

L'Inquisizione si era insediata in Portogallo più tardi che in Spagna, ed era stata anche meno attiva, il che spiega perché il «marranesimo» spagnolo fosse molto più sviluppato. Come faceva osservare Spinoza nel XVII secolo, la maggior parte dei conversos spagnoli avevano finito col diventare sinceri cristiani, a differenza dei loro pari portoghesi, che facevano resistenza ad una vera integrazione. Questi ultimi erano meno accorti; si lasciavano andare a imprudenze, se non addirittura a vere e proprie provocazioni, come testimoniano due fatti tra i tanti verificatisi a Madrid. Il primo, nel 1629, concerne l'episodio noto come «Cristo della Pazienza»: parecchi marrani portoghesi erano stati accusati di aver frustato e bruciato un crocifisso; sei di loro vennero condannati e mandati al rogo dopo un autodafé celebrato a Madrid sulla Plaza Mayor, alla presenza di Filippo IV. Quattro anni dopo, il 2 luglio 1633, sempre a Madrid, vennero scoperti alcuni manifesti in portoghese che affermavano la superiorità della religione ebraica su quella cattolica. Fu proprio come reazione a questa iniziativa che Quevedo compose il libello antisemita Execraçón contra losjudios. Questi erano solo gli aspetti più spettacolari di un marranesimo che non tentava nemmeno di tenersi nell'ombra.

L'Inquisizione vi trovò motivo per infierire. Sebbene i tribunali fossero meno severi che alla fine del XV secolo, vennero pronunciate molte condanne a morte contro i marrani portoghesi, soprattutto dopo la morte del conte-duca di Olivares, nel 1643.

La persecuzione dei marrani di origine portoghese si protrasse per tutto il XVIII secolo, in particolare tra il 1718 e il 1733. Antonio Dominguez Ortiz osserva così che in tredici anni furono pronunciate ed eseguite trentasei condanne a morte a Granada, quattordici a Siviglia, diciassette a Cordova, senza contare le pene minori. Lo stesso storico cita il caso di due dottori, Juan Munoz Peralba e Diego Mateo Zapata, medici di Filippo V; nel 1724 vennero ambedue denunciati come giudaizzanti; non essendo stato possibile comprovare l'accusa, il primo - fondatore della Società di medicina di Siviglia - venne prosciolto, ma cadde in disgrazia; il collega venne condannato a un anno di prigione.[9] Dopo il 1730 continuarono i procedimenti penali. Il tribunale di Valladolid, per esempio, trattò ben 348 casi del genere; pronunciò 7 proscioglimenti, 52 abiure, 247 riconciliazioni e 42 condanne capitali (trentacinque delle quali eseguite). La maggioranza dei condannati erano portoghesi o di origine portoghese - provenienti dalle diocesi limitrofe del Portogallo (Zamora, Salamanca, Astorga) e appartenenti quindi alla seconda generazione di portoghesi giunti in Castiglia nel XVII secolo. Si trattava perlopiù di povera gente, artigiani, piccoli bottegai... Nella seconda metà del XVIII secolo il tribunale si mostrò più indulgente, ma nel 1791 ci fu ancora il caso di un giudaizzante[10]. La realtà del criptogiudaismo tornava a galla anche

[9] Antonio Domìnguez Ortiz, «La Inquisición en Andalucia», in Antonio Luis Cortes Pena, Miguel Luis López-Guadalupe (a cura di), Estudios sobre Iglesia y societad en Andalucia en la Etad Moderna, Università di Granada, Granada, 1999.

[10] Angel del Prado Moura, El tribunal de la Inquisición de Valladolid en la crisis del antiguo régimen (1700-1834), tesi di laurea, Università di Valladolid, 1994.

quando alcuni conversos, stabilendosi all'estero, rientravano nelle comunità ebraiche. Fu il caso di Bordeaux: il nucleo della comunità ebraica bordolese era sefardita; i Nuovi Cristiani della nazione portoghese che rientravano nell'ebraismo al momento del loro arrivo in Francia nel XVIII secolo provenivano soprattutto dalla Braganza e da Lisbona, ma alcuni avevano soggiornato per periodi più o meno lunghi in Spagna; erano scappati perché si sapevano minacciati dall'ultima ondata di repressione inquisitoriale[11].

I chuetas di Maiorca

Le azioni giudiziarie intraprese contro i giudaizzanti di origine portoghese ebbero come indiretta conseguenza la scomparsa dei marrani spagnoli che fino a quel momento erano riusciti più o meno a salvarsi. Il caso più noto è quello dei chuetas di Maiorca.

Tale termine sarebbe un diminutivo di jueu, cioè «giudeo» nella lingua locale. Praticamente tutti gli ebrei di Maiorca si erano convertiti nel 1435, ben prima quindi della creazione dell'Inquisizione.

Per due secoli infatti condussero una doppia vita: in pubblico facevano professione di cattolicesimo, presenziando alle celebrazioni e ricevendo i sacramenti; nell'intimità del focolare invece facevano di tutto per osservare i precetti fondamentali dell'ebraismo, astenendosi dal consumo di carne suina e cercando di rispettare le festività del Purim e dello Yom Kippur senza dare nell'occhio. I chuetas prendevano tutte le possibili precauzioni, soprattutto quella di sposarsi fra di loro. I Vecchi Cristiani li guardavano naturalmente con sospetto, così come pure gli inquisitori, ma chiudevano un occhio perché certo non pensavano che il marranesimo dei chuetas potesse andare lontano. Nel 1672 il Consiglio dell'Inquisizione - la Suprema - richiamò all'ordine il tribunale di Palma, la cui attività appariva quanto mai ridotta. Gli inquisitori locali aprirono allora un'inchiesta di routine che consentì loro di arrestare un certo numero di giudaizzanti. Costoro ammisero i capi d'accusa meno confutabili e più insignificanti, attribuendoli all'ignoranza, invocando la loro buona fede e promettendo di non reiterarli. L'Inquisizione credette alla loro sincerità. In occasione dei cinque autodafé del 1679 non venne pronunciata alcuna condanna a morte. I chuetas ebbero salva la vita, ma confische ed ammende li gettarono nella miseria. Vivevano continuamente in preda alla paura: eventuali nuovi procedimenti d'accusa sarebbero stati fatali, in quanto essi sarebbero stati considerati recidivi. Alcuni preferirono darsi alla fuga, riparando a Nizza, Livorno od Alessandria. Altri, stanchi di condurre una doppia vita, avrebbero voluto avere un'esistenza normale, non essere costretti a nascondersi: perché non diventare veri e propri cristiani?

Uno di essi fece il passo decisivo: sposò una cristiana.

---

[11] Cfr. J. Cavignac, Dictionnaire dujudaisme aux XIII XIX siècles, Archives départamentales de la Gironde, Bordeaux, 1987.

Immediatamente gli amici lo rifiutarono e lo considerarono un rinnegato.

Venne il giorno in cui il disgraziato non ce la fece più. Si recò presso un gesuita e gli raccontò che cosa succedeva nelle case dei chuetas. Queste informazioni consentirono all'Inquisizione di sferrare una nuova campagna di azioni giudiziarie. Tra il 1688 e il 1691 il Sant'Uffizio procedette a 150 arresti; nel 1691 furono condannati a morte 37 detenuti[12].

I moriscos

Nella Spagna medievale, fianco a fianco con gli ebrei, viveva un'altra minoranza religiosa, quella dei musulmani - detti mudéjares -, i quali pure avevano uno statuto che garantiva la libera pratica del loro culto. Tra il 1502 e il 1526 questi mudéjares furono costretti a convertirsi al cattolicesimo; da allora furono noti col termine di moriscos. L'espulsione degli ebrei era avvenuta molto tempo prima e i conversos si erano trovati in breve esposti alle persecuzioni dell'Inquisizione. Nel confronto dei moriscos la Spagna tenne un atteggiamento ambiguo e con loro l'Inquisizione si mostrò meno severa. Il fatto era che i moriscos non convivevano mescolati con i cristiani come gli ebrei, ma ai margini della loro società, e rappresentavano più un problema sociale che religioso.

Al momento della presa di Granada, i Re Cattolici non avevano tentato di convertire i musulmani; speravano che avrebbero finito col farsi cristiani, ma non avevano preso in considerazione l'ipotesi di costringerli; contavano sull'apostolato del primo arcivescovo, fra' Hernando de Talavera, preoccupati di non prendere decisioni affrettate e di ricorrere solo a metodi pacifici. Forse, a un certo momento, si avvidero che la loro conversione andava per le lunghe. Fatto sta che nel 1499 il cardinale Cisneros venne incaricato di imprimere un'accelerazione al movimento. I musulmani la videro come un tradimento della parola data, si ribellarono, e così nel 1502 diedero ai sovrani il pretesto per obbligare tutti i musulmani di Castiglia a convertirsi. A Valencia si ebbe la ribellione dei Germanias (1520-1522), che provocò la modifica dello statuto. I signori imposero ai loro servi musulmani di combattere i ribelli. Questi ultimi furono battezzati forzosamente. La conversione venne dichiarata valida, secondo il diritto canonico: il battesimo, pur se amministrato d'autorità, crea una situazione irreversibile; non è possibile tornare allo stato precedente. I musulmani di Valencia vennero condannati a restare cristiani contro la loro volontà. Nel 1526 si fece un ulteriore passo: si decise di convertire d'autorità tutti i musulmani della corona d'Aragona.

---

[12] La sfortuna dei chuetas non finì qui. Fino al XX secolo furono vittime di una serie di discriminazioni: vennero espulsi da un ballo pubblico; a un canonico di origine chueta venne proibito di confessare e predicare; nel 1904 il capo del governo, tale Antonio Maura, venne insultato nel parlamento: «Stia zitto il chueta!» Solo nel 1955 il vescovo Enciso Viana abolì finalmente la discriminazione tra chuetas e purs in seno al clero di Maiorca.
Cfr. Angela Selke, Los chuetas y la Inquisición, Taurus, Madrid, 1972.

Da quel momento in Spagna ufficialmente non ci furono più musulmani. La realtà era ben diversa e tutti lo sapevano. I moriscos rimanevano quello che erano: musulmani. Quanto ai sovrani, sapevano benissimo che i nuovi convertiti non sarebbero mai stati veri cristiani, ma speravano che lo sarebbero diventati i loro figli e nipoti. Per affrettare l'integrazione si impose loro di rinunciare alle proprie festività religiose, ai vestiti tradizionali e all'uso della lingua araba, senza tuttavia prendere alcuna misura coercitiva.

L'Inquisizione che si insediò a Granada nel 1526 ricevette la consegna di mostrarsi indulgente. Lo stesso avvenne a Valencia: nel 1524 una circolare dell'inquisitore generale raccomandava di non infierire sui moriscos, a meno che le loro manifestazioni non dessero troppo nell'occhio.

Il Sant'Uffizio agì con maggiore severità nella seconda metà del XVI secolo, ma i moriscos condannati furono molto meno numerosi dei conversos. Raramente vennero pronunciate condanne a morte. A Granada, tra il 1550 e il 1580, vennero mandate al rogo quattordici persone; bisogna tra l'altro aggiungere che sei di queste furono condannate perché avevano preso parte alla sommossa del 1569. La pena più spesso comminata ai moriscos fu la «riconciliazione», abbinata alla confisca dei beni. A Valencia, dal 1530 al 1609, vennero perseguite più di cinquemila persone, per la maggior parte moriscos. Pochi furono condannati a morte; erano stati accusati di connivenza con i corsari di Algeri o di aver predicato la religione islamica. La cospirazione politica e il proselitismo religioso erano dunque considerati i crimini più gravi che potessero commettere i moriscos.

Il problema posto dai moriscos non si presentava dappertutto con la stessa intensità. Tutto dipendeva dalla loro densità in seno alla popolazione, che a sua volta era influenzata dalle vicissitudini della Reconquista. Pur con qualche eccezione, infatti, la Reconquista fu accompagnata o seguita dall'emigrazione o dall'espulsione dei musulmani. Per esempio nella regione di Niebla, riconquistata nel 1262, non ne rimasero affatto; dato che i documenti non segnalano conversioni, bisogna pensare che la popolazione primitiva fosse stata costretta ad emigrare. Una situazione simile si verificò un secolo dopo, al momento della Reconquista della vallata del Guadalquivir: i musulmani che vi abitavano furono praticamente tutti espulsi. I mudéjares rappresentavano appena lo 0,5% della popolazione dell'Andalusia tornata cristiana. Nel XVI secolo i moriscos erano in generale poco numerosi e disseminati in piccole comunità urbane ormai in via d'integrazione: nulla a prima vista li distingueva dai Vecchi Cristiani, salvo che in tre zone: in Aragona, a Valencia e a Granada. Nelle prime due, conquistate in precedenza, conducevano una vita precaria, senza capi che li guidassero o consigliassero. A Granada, invece, dove la conquista era ancora un fatto recente, i moriscos avevano conservato i loro privilegi religiosi e sociali. Dappertutto erano sotto l'autorità dei nobili, che li sfruttavano ma li proteggevano contro le angherie dell'amministrazione, in quanto rappresentavano una manodopera laboriosa, docile ed efficiente. Si capisce meglio come, in queste condizioni, l'islamismo poté sopravvivere nella Spagna del XVI secolo. La sua pratica si riduceva ovviamente a poche semplici manifestazioni: astensione dal consumo di carne suina e vino, recita delle preghiere coraniche, osservanza del digiuno nel ramadan e delle grandi ricor-

renze religiose; nonostante il vigile occhio dell'Inquisizione, circolavano anche libri arabi. I moriscos erano ufficialmente cristiani, ma in sostanza musulmani.

Non si operò seriamente per integrare i moriscos. A Granada, nel 1559, l'arcivescovo Pedro Guerrero affidava ai gesuiti la direzione di una scuola elementare aperta nel cuore del quartiere moro, l'Albaicin. Vi si insegnava ai bambini la letteratura, la scrittura e qualche preghiera; nel 1568 questo istituto contava trecento allievi, di cui solo un terzo erano moriscos; i genitori riprendevano i figli non appena fossero in età di poter lavorare, tra gli otto e i nove anni. Juan de Albotoda, morisco fattosi gesuita, si dedicava all'evangelizzazione dei suoi fratelli; altri gesuiti si prodigavano a predicare in arabo, subito però scoraggiati dalla passività dell'uditorio. I gesuiti condussero campagne di evangelizzazione nelle altre due zone moresche: l'Aragona e la Valencia.

Nella seconda provincia si distinsero particolarmente gli sforzi del duca di Gandia, Francesco Borgia, che aprì un collegio destinato ad accogliere i giovani moriscos. Quando il duca si fece gesuita nel 1546, cedette l'istituto alla Compagnia di Gesù, con risultati però deludenti: nel 1554-1555 i dodici posti riservati ai moriscos erano vacanti. San Tommaso di Villanova, arcivescovo di Valencia dal 1544 al 1555, era di minori pretese: suggeriva che si costringessero i moriscos a seguire le pratiche esteriori del culto cristiano; il resto sarebbe venuto da solo. Si trattava di un'anticipazione della formula di Pascal: abètissez-vous. Il suo successore, Juan de Ribera, era più esigente; aveva in orrore tutto quanto fosse arabo, sinonimo a suo giudizio di eretico; interdisse dunque al clero di imparare questa lingua; molti moriscos però non capivano lo spagnolo... Aggiungiamo infine che, nelle province popolate da moriscos, le parrocchie erano ancora più trascurate di quelle presenti nelle campagne cristiane: pochi osservanti, perlopiù ignoranti, chiese maltenute, e così via. Si rimprovera talvolta alla Spagna degli Asburgo di non aver fatto nulla per evangelizzare, dunque integrare i moriscos, ma i Vecchi Cristiani, che vivevano nelle zone rurali, non ricevevano certo maggiore attenzione. I più non avevano alcuna istruzione religiosa, ma con tutto ciò non si negava loro la reputazione di buoni cristiani, mentre i moriscos esibivano usi e costumi che li distinguevano dal resto della popolazione: la lingua, la foggia delle vesti e del trucco femminili, le abitudini della vita quotidiana, le pratiche alimentari - cucinavano con l'olio e non con il lardo - e via dicendo. Agli occhi dei Vecchi Cristiani tutte queste particolarità si presentavano come peculiari della religione musulmana: manifestazioni, tutte, di maomettismo.

A contrapporre Vecchi Cristiani e moriscos non era la religione, bensì la forma esteriore della loro cultura e della loro vita pratica.

Nel 1566 il Consiglio di Castiglia decise di applicare le misure promulgate nel 1526 e rimaste fino ad allora lettera morta: ormai ai moriscos era proibito parlare arabo, celebrare le ricorrenze tradizionali, usare i bagni pubblici, indossare abiti particolari; le donne non avrebbero più avuto il diritto di portare il velo... I moriscos incaricarono un loro rappresentante di negoziare con le autorità. Francisco Nuñez Muley fece presente che l'abbigliamento non aveva niente a che fare con la religione: ogni regione della Spagna aveva il suo costume tradizionale; perché non considerare quello dei moriscos come il costume caratteristico della provincia di Granada? Filippo II

non volle sentire ragioni: le decisioni prese dovevano essere applicate senza indugio. Il momento non poteva essere peggiore. Da parecchi anni ormai le autorità moltiplicavano le azioni di disturbo nei confronti dei moriscos: la giustizia imbastiva azioni giudiziarie contro piccoli delinquenti che si credevano amnistiati e che si davano alla macchia, andando a ingrossare le bande di fuorilegge che vagavano per le montagne; ai contadini si chiedeva di esibire i titoli di proprietà per le terre che sfruttavano, ma molti non erano in grado di farlo e si vedevano espropriati; aumentava la fiscalità sui produttori di seta e il prezzo della seta calò proprio intorno al 1566... In tale congiuntura le misure decise dal Consiglio di Castiglia vennero avvertite come un'ulteriore vessazione. Il giorno di Natale del 1568 alcuni agitatori cercarono di sollevare il quartiere moro di Granada, l'Albaicin. Il marchese di Mondéjar, viceré di Granada, riuscì a soffocare la rivolta, che tuttavia si spostò nelle zone rurali e nel massiccio dell'Alpujarras. Si attribuì ai ribelli l'intenzione di ricostituire l'emirato di Granada e di chiedere l'intervento dei turchi.

Filippo II incaricò il fratellastro don Giovanni d'Austria di soffocare la sommossa con tutti i mezzi. Dopo tre anni di campagna, l'esercito riuscì a eliminare gli ultimi rivoltosi. Per evitare qualsiasi nuova insurrezione e per favorire l'integrazione, Filippo II ordinò di deportare i moriscos, disseminandoli per tutta la Castiglia.

La massa dei Vecchi Cristiani vedeva i moriscos come concorrenti sul mercato del lavoro, individui che facevano calare i canoni d'affitto e i salari. Li si accusava inoltre di essere cattivi cristiani; parecchi di loro, infine, non parlavano lo spagnolo, e questo rappresentava un ulteriore motivo di emarginazione. La frattura tra Vecchi Cristiani e moriscos diventava sempre più profonda.

Negli anni Ottanta del XVI secolo i burocrati dello Stato tendevano a considerare i moriscos dei nemici interni, pronti ad allearsi con i turchi o i protestanti del Béarn. Come affrontare la questione?

Si presero in considerazione le soluzioni più stravaganti: castrare i moriscos, deportarli in Terranova... L'idea di espellerli si faceva sempre più convincente. Filippo II però era riluttante ad attuarla. Fu il debole Filippo III a prendere la decisione, dietro consiglio del duca di Lerma, contro le obiezioni di numerosi teologi: i moriscos erano teoricamente cristiani, espellerli voleva dire spingerli verso l'apostasia - punto di vista condiviso dal Sant'Uffizio. Nel 1492 Torquemada aveva promosso l'espulsione degli ebrei; nel 1609, invece, l'Inquisizione era contraria ad una misura del genere nei confronti dei moriscos, che continuava a considerare cristiani dato che avevano ricevuto il battesimo.

L'arcivescovo di Valencia, Juan de Ribera, era di diverso avviso: non si doveva parlare di moriscos, ma di mori veri e propri. Lerma era deciso a mettere fine alla questione. La tregua che la Spagna aveva firmato con i ribelli olandesi le consentiva una certa tranquillità e quindi la possibilità di agire. Il decreto di espulsione venne firmato il 9 aprile 1609, ma la decisione venne resa pubblica solo il 20 agosto. Diversamente da quanto era avvenuto nel 1492 con gli ebrei, i moriscos vennero autorizzati ad andarsene portando con sé tutto quanto potevano dei loro beni. Difficile risalire al numero dei moriscos espulsi. Le stime più attendibili parlano di 300.000 emigrati, cioè il 5% della popolazione totale esistente in Spagna; le regioni più toccate furono

la Valencia, con almeno 120.000, e l'Aragona (con poco più di 60.000). Parte di costoro si diressero verso la Francia, dove ricevettero un'accoglienza alquanto deludente.

Quarantamila ripararono in Marocco, anche lì poco ben accetti: si rimproverava loro di essere cristiani! La sorte migliore toccò ai valenciani - 50.000? 80.000? -, che si insediarono in Tunisia.

L'eredità semita della Spagna

Sia pure con modalità diverse, l'atteggiamento degli spagnoli nei confronti degli ebrei e dei musulmani - e dei loro discendenti più o meno sinceramente convertiti - rientrava in un atteggiamento che riguardava sia le élite, sia la massa del popolo cristiano: il rifiuto di tutto ciò che ricordava la lunga presenza dei semiti nella penisola e la preoccupazione di cancellare le tracce della loro influenza. Attualmente i nostri contemporanei esaltano la fioritura della civiltà araba in Spagna, lo sviluppo delle arti, la straordinaria evoluzione intellettuale e scientifica del califfato di Cordova, senza dimenticare la ricchezza che il meticciato culturale poteva offrire a coloro che erano in contatto con i musulmani: ebrei e cristiani. Nel Medioevo e ancora nei tempi moderni, tuttavia, l'Europa cristiana aveva una visione ben diversa dei fatti. I saraceni e i loro correligionari, i mori di Spagna, erano solo dei nemici, senza remissione; erano infedeli che si erano impadroniti dei Luoghi Santi, dell'Africa del Nord e, in epoca ancora più recente, di Costantinopoli; erano inoltre despoti che non tolleravano alcun intermediario tra il Grande Turco e i sudditi pari a schiavi; erano infine dei barbari, ritenuti crudeli e depravati. Né di migliore considerazione godevano gli ebrei. Li si riteneva responsabili della morte del Cristo e li si accusava di opprimere i poveri. La Spagna dunque, agli occhi degli europei, era sospetta per il fatto che per settecento anni musulmani ed ebrei - tutti semiti - avevano vissuto fianco a fianco dei cristiani, i quali non potevano non essere stati più o meno pervertiti e infettati dalla loro dottrina e dai loro costumi.

I viaggiatori tedeschi del XV secolo constatarono il gran numero di ebrei, marrani e mori presenti in Spagna; vi scoprirono tutto ciò che nei costumi, nella musica e nella loro cultura in genere era di origine orientale e se ne meravigliarono, scandalizzati. Nel Tischreden, Lutero presentò gli spagnoli come ebrei miscredenti e mori battezzati. Erasmo, il principe degli umanisti, non si mostrò più tenero. Non placet Hispania, scriveva a Tommaso Moro intorno al 10 luglio 1517, dopo aver ricevuto dal cardinale Cisneros l'invito a collaborare all'edizione di una Bibbia poliglotta; che cosa sarebbe mai andato a fare in quel paese, dove era difficile trovare un cristiano?[13] In Italia, forse a causa del consistente insediamento degli spagnoli sulle sue terre, la cattiva reputazione della penisola iberica era ancora più radicata. Si criticavano con

[13] «Avviene talvolta che un criminale ebreo diventi un cristiano ancora più criminale; la Spagna ne è testimone» (citato da S. Markish, Erasme et les juifs, L'Age d'homme, Losanna, 1979, pp. 96-98).

acrimonia le influenze orientali assorbite dagli spagnoli: le gutturali della loro parlata, l'abbigliamento, i giochi, il modo di cavalcare, la cucina... Quando, nel 1527, un esercito imperiale, formato per la massima parte da lanzichenecchi tedeschi e in cui non mancavano mercenari italiani, saccheggiò Roma, la responsabilità dell'oltraggio venne attribuita dagli italiani ai marrani spagnoli.

Papa Paolo IV, eletto nel maggio del 1555, imperversò contro gli spagnoli; li definiva semplicemente eretici, scismatici e maledetti da Dio, seme di ebrei e di mori, feccia del mondo, e deplorava la disgrazia dell'Italia, ridotta in servitù da una nazione tanto abietta.

Nel mezzo della guerra delle Fiandre, nella sua Apologie, Guglielmo d'Orange riprese quasi tutti questi giudizi: «Non mi stupirei di qualsiasi cosa il mondo pensasse nel sapere che la maggior parte degli spagnoli, e particolarmente quelli che si credono aristocratici, appartengono alla razza dei mori e degli ebrei». In Francia, nel XVII secolo, Jacques de Thou, parlando della guerra del 1569 nell'Alpujarras, accusa gli spagnoli di aver sodomizzato i vinti, comportandosi in tal modo perché a loro volta contagiati dalla prolungata convivenza con i mori.

Una cosa è incontestabile: al giorno d'oggi molti ritengono la Spagna una nazione talmente fedele al cattolicesimo che non esitò a punire con la più dura severità coloro che si discostavano dalla santa fede. Nel XVI secolo gli europei erano convinti del contrario: se fu necessario creare una terribile Inquisizione, fu per la necessità di convincere gli spagnoli a restare fedeli al cattolicesimo.

Questo è il punto di vista espresso da Quirini già nel 1506, ripreso poi dal Guicciardini nel 1513: la Spagna è talmente infestata da ebrei ed eretici che, se non si prendono le misure del caso, ben presto cesserà di essere una nazione cattolica. Peccadiglio di Spagna, si diceva ironicamente in Italia a proposito di coloro che negavano il dogma della Santa Trinità e che su questo punto sposavano la tesi dei semiti, musulmani ed ebrei, tutti antitrinitari.

Non è inutile ricordare le origini iberiche di Michele Serveto - che era aragonese -, autore del De trìnitatibus erroribus (Gli errori sulla trinità)[14]. L'opinione secondo cui la penisola era profondamente impregnata di valori orientali veniva a trovarsi paradossalmente rafforzata dalle precauzioni che si era costretti a prendere per sbarazzarsene. Ce ne rende testimonianza, all'inizio del XVII secolo, l'inquisitore generale Nino de Guevara. Forte della sua esperienza di ex ambasciatore presso la Santa Sede, costui era del parere che si dovesse mettere fine alle discriminazioni che colpivano i discendenti degli ebrei e dei mori; tali misure danneggiavano la reputazione della Spagna all'estero; tutte le nazioni della cristianità contavano dei fedeli di origine ebraica, ma si guardavano bene dall'attirare l'attenzione su questo punto, l'eccessivo zelo tornava a disdoro della Spagna: in tutta l'Europa essa veniva ritenuta un paese appestato dal giudaismo, dato che si credeva costretta a prendere simili precauzioni.

L'argomento merita qualche considerazione. Tra le ragioni che, non appena portata a termine la Reconquista, spinsero i re a infierire contro i giudaizzanti e a espellere gli ebrei, quindi a prendere misure analoghe contro i musulmani e i loro discen-

[14] Michele Serveto (Miguel Servet), De trinitatis erroribus, Minerva, Francoforte, 1965.

denti, dovette avere un notevole peso la cattiva coscienza di una Spagna che era rimasta a lungo ai margini della cristianità e che auspicava di integrarvisi completamente il più presto possibile.

Questo fatto implicava che si eliminassero tutte le influenze sentite nel campo della religione, naturalmente, ma era chiaro che tale volontà si estendeva anche alla vita culturale e persino alla vita quotidiana. Si trattava di chiudere la parentesi aperta dall'invasione araba e di riprendere la storia dal punto in cui era stata interrotta, il 711. Discendere dai goti era quanto bastava per dare a un gentiluomo il più illustre dei marchi di nobiltà. Essere originario delle Asturie, della Montagna di Santandér o delle province basche, cioè di quelle regioni che non erano state occupate dai mori o che li avevano respinti prontamente, non era meno onorevole. Tutto quanto ricordava il periodo musulmano era colpito dal discredito e tale sentimento era particolarmente vivo in Andalusia. I cronisti del XVI e XVII secolo (Juan de la Cueva, Juan de Mal Lara, Luis de Peraza) fecero di Siviglia la città più famosa di Spagna, Caput Hispaniae, ma si trattava beninteso della città fondata da Ercole o da Giulio Cesare, di conseguenza depurata da qualsiasi influenza musulmana. L'attualità gloriosa andava a ricollegarsi con un passato antico. Da questo punto di vista la sistemazione di una strada cittadina, la Alameda inaugurata nel 1574, è significativa. Ornata di pioppi e di aranci, è arricchita da due colonne sormontate dalle statue di Ercole e di Giulio Cesare, dissepolte direttamente dalle rovine romane della via dei Marmi.

La città moderna, dunque, si ricollegava ad un passato glorioso e all'antica Hispalis.

In architettura si affermò la volontà di tornare al classicismo e a Roma antica. L'influenza dell'Italia rafforzò questa tendenza.

Quando nel 1487 il cardinal Mendoza pensò di costruire a Valladolid il collegio di Santa Cruz, il nipote Inigo Lopez de Mendoza, che tornava da Roma, suggerì subito uno stile rinascimentale a lo romano: «Non introdurre nulla che venga dalla Francia, dall'Alemagna o dai Mori; tutto deve essere romano». Il successo del De architectura di Vitruvio conferma questo ritorno all'antico; nel 1526 Diego de Sagredo lo tradusse in spagnolo (Medidas del romano). L'estetica dell'Escorial imposta da Filippo II è il punto culminante di tale tendenza. L'Escorial fu costruito come reazione contro gli eccessi dello stile mudéjar e dello stile «plateresco»; testimonia inoltre un profondo disprezzo per la barbarie medievale.

Fin dal momento in cui si oltrepassava la soglia del monastero, ci dice il cronista Sigüenza, si aveva un'impressione di maestà e di grandezza, così rare nei monumenti del nostro paese che ha subìto per tanti secoli la barbarie e la volgarità degli arabi: questi invasori non ci avevano certo abituato alla bellezza dell'architettura.

Di fronte a un atteggiamento così ostile al passato musulmano della Spagna, ciò che è stato definito «morofilia» non va al di là di una moda aristocratica: si idealizza l'atmosfera epica e cavalleresca degli ultimi tempi della Granada musulmana; ma l'infatuazione in cui si mischiava la storia e la leggenda farà a lungo la delizia dell'Europa colta fino al Romanticismo e anche oltre; basti pensare a Chateaubriand (Les A-

ventures du dernier des Abencérages[15] e, per restare più vicino a noi, a Louis Aragon (Le fou d'Elsa)[16]. Queste storie romanzesche non devono illudere. Gli stessi che leggevano con passione tali racconti disprezzavano i discendenti dei mori, i moriscos, e tutto ciò che essi rappresentavano.

Gli ebrei andalusi puzzavano - hediondos judios - scrive il cronista Bernaldez alla fine del XV secolo. Credeva che l'olio d'oliva rendesse maleodorante l'alito. I Vecchi Cristiani, originari della Meseta centrale, che avevano ripopolato la valle del Guadalquivir nel XIII secolo dopo che i musulmani ne erano stati quasi totalmente scacciati, cucinavano con il lardo e detestavano l'olio d'oliva, il cui impiego di diffuse solo molto più tardi - nel XVIII secolo? - in questa regione. Per essere considerati buoni cristiani, conversos e moriscos avrebbero dovuto rinunciare non solo alla loro religione, ma anche a certe abitudini alimentari e di altro genere acquisite fin dalla più tenera infanzia. Non bisogna dimenticare che è più facile cambiare religione, od opinione politica, che gusti e tipo di vita. Bernaldez lo sapeva bene: chiedere a qualcuno di rinunciare ad abitudini ancestrali in un certo senso è lo stesso che ucciderlo (Mudar costumbre esapar de muerté). Egli, come la maggior parte dei Vecchi Cristiani, continuava a confondere la fede con le pratiche culturali che non rientravano nelle sue abitudini.

La purezza del sangue

La distinzione tra Vecchi e Nuovi Cristiani nella Spagna dell'ancien regime è più sociologica che religiosa, come dimostra la storia di quella che è stata chiamata la purezza del sangue.

La purezza del sangue attestava la costante ortodossia cattolica di una famiglia; la macchia consisteva nell'avere antenati eretici.

Nella Spagna del XVI secolo, la frontiera religiosa passa tra due tipi di fedeli: coloro che sono nati in una famiglia cristiana dai tempi dei tempi e gli altri, i discendenti dei convertiti, ebrei o musulmani. In concreto, l'esigenza della purezza del sangue prese forma in disposizioni regolamentari iscritte negli statuti di un certo numero di confraternite, associazioni, ordini religiosi, ordini militari, capitoli diocesani... Il candidato era tenuto a sostenere un esame preventivo destinato a provare che nessuno dei suoi ascendenti, per quanto si potesse risalire nel tempo, fosse appartenuto a una «razza» coperta d'infamia.

Questi statuti non erano così diffusi come si dice. Per la maggior parte si trovavano nei colegios mayores, quelle grandi scuole che funzionavano all'esterno delle università, negli ordini militari, negli ordini religiosi (i gesuiti opposero una lunga resistenza, ma dovettero finire col cedere) in molti capitoli diocesani, ma non certamente in tutti. Dominguez Ortiz credeva di poter affermare che in totale solo un terzo

[15] Trad. it. Francois-René de Chateaubriand, Le avventure dell'ultimo degli Abenceragi, Marsilio, Padova, 2004.
[16] Louis Aragon, Lefou d'Elsa, Gallimard, Parigi, 2002.

dei capitoli diocesani della Spagna si era dotato di statuti della purezza del sangue[17]. Anche laddove tali statuti esistevano, non venivano applicati in maniera sistematica.

Tra la teoria e la pratica c'era spazio per una certa discrezionalità.

Per dimostrare la purezza del sangue si ricorreva alla testimonianza di conoscenti o di vicini; bastava scegliere bene i propri testimoni, convincerli, e all'occasione allettarli con del denaro. Fin dall'inizio il principio della purezza del sangue era stato denunciato da molti teologi. Questa corrente ostile, con l'andare del tempo, non fece che aumentare. Alle critiche di ordine teologico - non si devono fare distinzioni tra battezzati - vennero ad aggiungersi osservazioni di buonsenso: come si può credere che alla terza, quarta, quinta generazione, i discendenti degli ebrei convertiti nel XV secolo abbiano ancora conservato tracce di giudaismo? Furono queste considerazioni che, a partire dal 1580 e fino alla caduta del conte-duca di Olivares nel 1643, convinsero le più alte autorità dello Stato a prendere in considerazione non tanto la soppressione degli statuti (il pregiudizio era troppo profondamente radicato per estirparlo), ma la limitazione degli abusi e degli effetti, proibendo di spingere le ricerche genealogiche al di là dei cento anni, cioè al di là della terza generazione.

Le Cortes riunite nel 1600 si fecero carico del problema.

Una parte preponderante dei deputati chiesero che si riformassero gli statuti della purezza del sangue, ma la questione venne accantonata. Gli avversari degli statuti, tuttavia, non vollero darsi per vinti. Nelle Cortes del 1618 un deputato riprese l'offensiva.

Era un abominio, dichiarò, far dipendere l'onore di una famiglia dalla deposizione di tre o quattro testimoni che hanno sentito dire che un tale, da parte del nonno o della nonna, era forse sospettato di origini ebraiche. E aggiunse: in Spagna per essere ritenuti nobili o di sangue puro ora bisogna o non avere nemici o possedere denaro per comprare falsi testimoni, oppure ancora avere un'origine così oscura che nessuno sa da dove si venga: quando si è assolutamente sconosciuti, si passa senza discussione per Vecchi Cristiani. Tutto inutile: la purezza del sangue continuò a essere la regola per l'accesso a molte posizioni importanti.

La purezza del sangue era solo marginalmente un concetto di natura religiosa: era una nozione di carattere sociologico. Si osserverà innanzitutto che le discriminazioni concernevano raramente attività professionali che supponevano una competenza particolare in questo o quel campo. É per questa ragione che, salvo qualche eccezione, i sovrani, gli amministratori, le università, le corporazioni di mestiere e gli ordini religiosi, persino quelli che si erano dotati di uno statuto, non avevano alcuno scrupolo a reclutare dei Nuovi Cristiani o a ricorrere ai loro servizi. La situazione era ben diversa per le cariche onorifiche che conferivano ai loro titolari un prestigio sociale, anche quando non erano accompagnate da vantaggi economici o materiali. In quei casi la purezza del sangue funzionava come uno sbarramento supplementare per filtrare quelli che, sempre più numerosi, aspiravano agli onori e alla considerazione sociale. L'esempio più significativo era quello degli ordini militari; diventare cavalieri di San Giacomo era il sogno di molti giovani; si sbandieravano i servizi resi allo

[17] Antonio Dominguez Ortiz, Los judeoconversos en Espana y America, Istmo, Madrid, 1971, p. 98.

Stato dai candidati o dai loro genitori, ma la concorrenza era forte. L'esigenza della purezza del sangue consentiva di scartare alcuni aspiranti e di riservare i titoli onorifici a una minoranza di privilegiati.

Nella Spagna della seconda metà del secolo XVI, infatti, la purezza del sangue funzionava come un'arma da combattimento nelle mani della massa dei Vecchi Cristiani, arma tanto più temibile in quanto non era necessario portare prove tangibili per screditare un aspirante; bastava una semplice insinuazione. Questa era la rivincita degli oscuri, la nobiltà di coloro che non ne avevano di altro genere. Si poteva sempre comprare un titolo nobiliare, dicevano i suoi difensori, più difficilmente si potevano acquistare degli antenati. Milioni di contadini e migliaia di artigiani si coalizzarono nell'esaltazione della purezza della fede, sentimento demagogico che spingeva immancabilmente al livellamento in basso. Era anche, come si vedrà, la logica dell'Inquisizione: fare forza sui sentimenti egualitari dei Vecchi Cristiani per incitarli a denunciare le affermazioni, gli atteggiamenti e i comportamenti dei non conformisti.

Capitolo Secondo:

La difesa della fede

L'Inquisizione era stata creata per punire quegli ebrei che, dopo essersi convertiti al cristianesimo, ritornavano alla religione dei padri. La repressione degli anni 1480-1500 sembrava aver raggiunto il suo obiettivo: all'inizio del XVI secolo il numero dei giudaizzanti era in continuo calo. Data questa situazione, era opportuno prolungare l'esistenza del Sant'Uffizio per trasformarlo in un tribunale permanente? Indizi concordanti fanno intendere che i suoi fondatori avevano nel loro programma un'Inquisizione limitata nel tempo, destinata a combattere non l'eresia in generale, quanto una forma ben precisa di eresia, quella dei giudaizzanti, il che era d'altronde, come abbiamo visto, ciò che scandalizzava uomini quali Talavera o Pulgar. Quando ci si pose la questione della sua sopravvivenza, coloro che criticavano i metodi e gli abusi degli inquisitori si erano andati facendo sempre più numerosi. Gli avversari dell'Inquisizione approfittarono della situazione e cercarono di convincere il potere politico a sopprimere un'istituzione che sembrava aver fatto il suo tempo e che si attirava il biasimo di parte della popolazione.

Il caso Lucerò

Il caso Lucerò scoppiò in un momento in cui la corona di Castiglia attraversava una situazione politica delicata a causa della morte della regina Isabella (1504) e del conflitto tra Ferdinando d'Aragona e i suoi successori, ossia sua figlia Giovanna la Pazza e il marito Filippo I il Bello. Diego Rodriguez Lucerò fu nominato inquisitore di Cordova il 7 settembre 1499. Arrivava in una città travagliata da tendenze millenaristiche che avevano avuto origine dalle elucubrazioni di un membro della municipalità, Juan de Cordoba, nel cui ambiente si svolgevano pratiche giudaizzanti; convinti che fosse prossima la fine del mondo, alcuni conversos non solo continuavano a giudaizzare, ma sarebbero addirittura arrivati a profanare ostie ed oltraggiare crocifissi. Si parlava anche di sinagoghe clandestine in cui si riunivano personalità di spicco.

Lucerò ordinava arresti su arresti nell'ambito della società bene di Cordova. Seguivano poi le condanne a morte: centoventi, probabilmente, dal dicembre del 1504 al maggio del 1506; più di un centinaio nel giugno del 1506. Lucerò non esitò a gettare in prigione la sorella e i nipoti dell'arcivescovo di Granada, Hernando de Talavera, che era stato uno degli uomini di fiducia, nonché confessore, della regina Isabella; lo stesso Talavera venne minacciato.

La morte di Filippo il Bello nel settembre del 1506 incoraggiò gli scontenti a tentare un colpo di mano. Il marchese de Priego sferrò con i suoi uomini un attacco contro la prigione dell'Inquisizione, liberò i detenuti e arrestò il procuratore; Lucerò riuscì a salvarsi con la fuga. I canonici, la municipalità e i nobili - il marchese de Priego e il conte de Cabra - denunciarono gli eccessi, la corruzione e gli abusi dell'inquisitore. Ripresa in mano la situazione, il re d'Aragona ritenne responsabile dei fatti Deza, inquisitore generale, e il 5 giugno 1507 lo costrinse a dimettersi, nominando al suo posto il cardinale Cisneros. Quest'ultimo ordinò l'arresto di Lucerò (maggio 1508) e convocò una seduta generale per fare chiarezza sulla faccenda.

La riconferma dell'Inquisizione

Lo scandalo suscitato dal caso Lucerò avrebbe potuto avere come conseguenza una revisione dell'Inquisizione. Alcuni oppositori speravano che Filippo il Bello si lasciasse convincere a dare il suo assenso - o che lo si potesse comprare. Tale eventualità svanì con la morte di Filippo e il ritorno del re d'Aragona, che dal 1507 riprese le redini della Castiglia in nome della figlia Giovanna la Pazza. L'uomo era troppo attaccato all'istituzione che lui stesso era riuscito a imporre, vincendo tante resistenze. Alla sua morte, nel gennaio del 1516, gli avversari del Sant'Uffizio riposero le loro speranze nel nuovo re, il futuro Carlo V, per eliminare gli aspetti più discutibili del tribunale, come per esempio la segretezza della procedura. Le Cortes di Valladolid (1518) andarono oltre; chiesero che il procedimento giudiziario contro gli eretici venisse affidato al vescovo, il che voleva dire sopprimere l'Inquisizione.

Il cancelliere Jean Le Sauvage sembrava disposto a cedere. Avrebbe presentato una bozza di prammatica che si rifaceva alle principali rivendicazioni: gli inquisitori avrebbero dovuto consultare il vescovo prima di qualsiasi arresto; da quel momento in poi avrebbero percepito uno stipendio fisso anziché una remunerazione attinta dai fondi delle confische, sistema che induceva ad incrementare il numero delle condanne; gli accusati avrebbero avuto il diritto di ricusare certi giudici e scegliere Uberamente il proprio avvocato; la procedura sarebbe stata resa pubblica; i condannati avrebbero avuto la possibilità di appellarsi al Consiglio reale o alla Santa Sede. Le Sauvage morì il 7 giugno 1518, prima di riuscire a far approvare la prammatica. Gli oppositori non si scoraggiarono.

Alcuni conversos offrirono a Carlo V quattrocentomila ducati per fargli riprendere in considerazione il progetto del suo cancelliere.

Intervennero poi presso papa Leone X, che in un breve del 20 maggio 1520 deplorò gli abusi che gli erano stati segnalati: alcuni inquisitori avrebbero emesso più condanne del necessario per entrare in possesso dei beni confiscati; altri avrebbero abusato delle mogli e delle figlie dei detenuti; altri ancora, allo scopo di colpire propri nemici personali, li avrebbero perseguiti per crimini che non avevano niente a che fare con l'eresia. Il cardinale Adriano, che da lì a poco avrebbe governato la Castiglia in assenza di Carlo V, si oppose fermamente a qualsiasi riforma, sia per personale

convinzione, sia perché il cardinale Cisneros prima di morire lo aveva messo in guardia contro i conversos. La rivoluzione religiosa che in quel momento muoveva i primi passi in Germania preoccupava la classe dirigente. L'Inquisizione trovò una nuova giustificazione. Si vide attribuire il compito di impedire che l'eresia di Lutero di diffondesse in Spagna. Il cambiamento di direzione non avvenne senza incertezze o dubbi. Fino al 1524 l'Inquisizione si era occupata solo dei giudaizzanti, ma in quell'anno comparvero le prime azioni contro gli illuminati, gli erasmiani e i luterani.

Luteranesimo ed erasmianesimo in Spagna

Dopo il 12 aprile 1521, le autorità iniziarono a temere che si verificassero tentativi di diffondere in Spagna le idee di Lutero tramite traduzioni di testi che venivano introdotte clandestinamente.

Conversos spagnoli rifugiati nei Paesi Bassi avrebbero raccolto fondi per stampare le opere di Lutero e inviarle nella penisola. A Valencia nel 1524 un commerciante tedesco, tale Blay, venne condannato per aver importato libri sospetti; librerie e tipografie vennero sottoposte a strettissimi controlli. Quello stesso anno si dirottò su San Sebastiàn un naviglio fiammingo che faceva rotta verso Valencia; nel carico vennero scoperte due botti piene di libri luterani, che vennero immediatamente bruciati sulla spiaggia. L'anno seguente furono alcune navi veneziane a cercare di sbarcare lo stesso genere di libri sulle coste del regno di Granada; il corregidor mise agli arresti l'equipaggio e sequestrò il carico. Un processo del 1531 parla di un venditore ambulante che diffondeva libri luterani; un monaco agostiniano di Tolosa, che si recava in pellegrinaggio a Santiago de Compostela e a Guadalupe, per curiosità ne acquistò uno e poi, assalito dai rimorsi, lo bruciò prima di essere arrestato dall'Inquisizione, che lo condannò a recitare sette volte di seguito i sette Salmi penitenziali e a far dire una messa in onore della Vergine Maria. Nel 1542 gli inquisitori di Calahorra segnalarono un tentativo di importazione di tre o quattrocento esemplari di un libro stampato ad Anversa, l'Istituzione della religione cristiana di Francisco de Encinas, uno dei pochi protestanti spagnoli, su cui torneremo quanto prima.

La propaganda luterana guadagnò adepti in Spagna? Nell'agosto del 1523 tale Gonzalo de Mejia venne denunciato all'Inquisizione per aver approvato la teoria di Lutero in favore della comunanza dei beni, tesi che sarebbe ben difficile trovare nelle opere del riformatore; è vero però che lo stesso accusato celebrava le lodi del Gran Turco! Chiaramente non si trattava di un luterano. Sempre nel 1523 un pittore della regione di Albacete sarebbe stato arrestato a Palma di Maiorca, condannato a morte e giustiziato come luterano dal tribunale inquisitoriale della città.

Se questo fatto fosse vero, si tratterebbe della prima vittima spagnola del protestantesimo, ma Lea avanza, e ben a ragione, dei dubbi: è poco probabile che gli «errori di Lutero» potessero aver fatto proseliti nelle Baleari in una data così precoce e che gli inquisitori stessi avessero un'idea precisa di tali errori.

Quasi tutti i luterani - o supposti tali - perseguiti dall'Inquisizione nella prima metà del XVI secolo erano in effetti stranieri: si trattò per esempio, nel 1539, di commercianti e marinai inglesi che avevano fatto scalo a San Sebastiàn ed erano stati denunciati all'Inquisizione della Navarra per aver pronunciato frasi sospette in occasione di una rissa nel porto. Uno spagnolo avrebbe detto che tutti gli inglesi erano luterani; gli inglesi avrebbero replicato che la religione del loro paese era superiore a quella praticata in Spagna: non era necessario osservare il digiuno per salvarsi l'anima; non aveva senso confessare i propri peccati ad altri uomini, preti o monaci che fossero, era giusto confessarli a Dio. Sei di questi inglesi vennero giudicati per luteranesimo; altri vennero condannati a piccole ammende o a una confessione pubblica; uno solo venne condannato al carcere; evase e venne riacciuffato, ma ritrattò quanto aveva confessato e fu mandato al rogo a Bilbao il 21 maggio 1539. Si trattava certamente più di antipapismo che di luteranesimo[18]. Secondo J.P. Dedieu quasi tutti i luterani perseguiti nel distretto dell'Inquisizione di Toledo erano stranieri, come un certo Jean de Chàlon, orologiaio francese che lavorava alla corte del marchese di Villena a Escalona; venne arrestato intorno al 1535 perché criticava i monaci, le indulgenze, la bolla della crociata, e dubitava dell'esistenza dell'inferno. Le pene comminate a questi luterani stranieri non furono meno severe; si ha notizia di almeno una condanna a morte.

Ci furono tuttavia delle eccezioni, cioè di spagnoli arrestati e giudicati per luteranesimo, ma si trattò di casi sporadici. Il più noto fu quello di Francisco de San Roman, che si era convertito al luteranesimo dopo un viaggio d'affari ad Anversa; condannato nel 1542, passò subito per martire della fede. A quell'epoca gli spagnoli sedotti dal luteranesimo per sfuggire all'Inquisizione giudicavano più prudente espatriare. Fu quel che fece Michele Serveto nel 1511; nato in Aragona, aveva iniziato i suoi studi a Saragozza, li aveva proseguiti a Tolosa, quindi aveva viaggiato in Italia ed era stato in varie città della Germania dove aveva incontrato parecchi riformatori: Melantone, Bucero, Ecolampadio.

Nel 1531 pubblicò il già ricordato De trinitatis erroribus, in cui negava la dottrina della tradizione. Il trattato scandalizzò non solo i cattolici, ma anche i protestanti, a incominciare da Calvino. Il 24 maggio 1532 l'Inquisizione ne dispose l'arresto, ma siccome viveva all'estero non fu catturato. Serveto verrà alla fine arso dai calvinisti, a Ginevra, il 26 ottobre 1553.

Il primo vero luterano spagnolo pare sia stato Francisco de Encinas (1518-1552) di Burgos. Apparteneva ad una famiglia di mercanti che avevano corrispondenti in tutta Europa, il che gli consentì di viaggiare e studiare prima a Lovanio, poi a Wittenberg, dove fu affascinato dalla personalità di Melantonio. Nel 1540-1541 fece stampare ad Anversa, sotto lo pseudonimo di Francisco de Elao - elao in ebraico significa quercia, equivalente alla encina spagnola -, una Breve y compendiosa institución de la religión cristiana, la traduzione del catechismo di Calvino e del De libertate Christiana di Lutero. Nel 1543 uscì, sempre ad Anversa, la sua versione del Nuovo

[18] J.E. Longhurst, «Los primeros luteranos ingleses en España (1539). La Inquisición en San Sebastiàn y Bilbao», Boletin de estudios htstóricos sobre San Sebastiàn, 1967, 1, pp. 20-21.

Testamento sulla base di quella greca di Erasmo, prima traduzione integrale in spagnolo mai pubblicata.

In quel momento egli credeva ancora nella possibilità di una Spagna capace di tollerare l'evangelismo, tanto che fece precedere la sua traduzione da una dedica all'imperatore; ma venne subito deluso. Fu uno dei pochi spagnoli che aderì alla confessione di Augusta. Morì senza mai più rimettere piede in patria.

Per la verità, nella prima metà del XVI secolo il luteranesimo preoccupò gli inquisitori meno della dottrina degli illuminati, detta illuminismo, e dell'erasmianesimo. Della prima parleremo più avanti. Per quanto concerne Erasmo, il suo prestigio si era già affermato verso il 1515; il cardinale Cisneros l'aveva persino invitato all'università di Alcalà per lavorare sulla Bibbia poliglotta che vi si stava allestendo. Già abbiamo detto perché Erasmo avesse rifiutato. Nel 1520 numerosi spagnoli accompagnarono il giovane Carlo V nel suo viaggio in Germania per farsi incoronare re dei romani. Tra questi c'erano in particolare Juan de Vergara e Alfonso de Valdés. Il primo era professore di filosofia ad Alcalà; aveva collaborato alla pubblicazione della Bibbia Complutense per la quale aveva tradotto il libro della Sapienza; canonico a Toledo, era stato segretario del cardinale Cisneros. Il secondo era un alto funzionario, che sarebbe andato ben presto a occupare un posto di primo piano come segretario alla corrispondenza latina a fianco del grande cancelliere Gattinara. Nei Paesi Bassi i due incontrarono un compatriota, il valenciano Luis Vives, professore a Lovanio già dal 1519[19]. Vives era un ammiratore di Erasmo. Stando in contatto con quest'ultimo, gli spagnoli del seguito di Carlo V scoprirono il prestigio di cui godeva l'umanista di Rotterdam nell'Europa del Nord. Di ritorno in Spagna, nel 1522, essi contribuirono alla diffusione dell'erasmianesimo nella penisola.

La grande opera che Marcel Bataillon consacrò alla questione nel 1937 consente di conoscere meglio le ragioni di tale successo[20]. Su un terreno già preparato dal cardinale Cisneros, che aveva messo al servizio di una riforma del clero e della spiritualità l'autorità a lui conferita dalle funzioni che esplicava (confessore di Isabella la Cattolica, arcivescovo di Toledo, inquisitore generale, reggente in due riprese al trono di Castiglia), l'evangelismo di Erasmo trovò in Spagna un'accoglienza favorevole. La sua fama di umanista gli guadagnava la stima di migliaia di universitari, ma erano soprattutto le sue idee religiose a sedurre le élite intellettuali.

Tali idee conquistavano per il loro tono misurato, distaccato in egual misura dall'intransigenza di Roma e dalla virulenza di Lutero. Contro Roma, Erasmo affermava la necessità e l'urgenza di una riforma della Chiesa e della religione, che dovevano essere liberate dai loro aspetti dogmatici e formalisti: la sovrabbondanza di specula-

---

[19] Luis Vives proveniva da una famiglia di conversos. Il padre venne condannato a morte come giudaizzante e giustiziato nel settembre del 1524.
Le spoglie della madre vennero bruciate in effigie dopo un processo postumo nel 1528-1530. Vives, che aveva abbandonato la Spagna nel 1509, non vi tornò mai più e morì a Bruges nel 1540. Scappava dall'Inquisizione? Può darsi, ma è da notare che non approfittò del suo esilio volontario per tornare alla religione ebraica; visse e morì da cristiano.

[20] Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle, E. Droz, Parigi, 1937.

zioni teologiche e di pratiche quotidiane ai limiti della superstizione. Erasmo auspicava vivamente un ritorno al Vangelo, a una religione spirituale ed a un culto più intimo. Contro Lutero, difese la nozione di libero arbitrio e voleva a tutti i costi preservare l'unità del mondo cristiano. A suo parere la soluzione migliore sarebbe stata una conciliazione irenica, senza vincitori né vinti, che avrebbe assicurato la riforma necessaria della Chiesa, evitando lo scisma. A partire dal 1525 prese a tradurre in spagnolo Y Enchiridion, o manuale del Cristianesimo spirituale.

L'opera affascinò una parte delle élite, ma suscitò anche le reazioni del clero regolare, allarmato dalla sua audacia: Erasmo non risparmiava né le istituzioni né le dottrine; criticava lo statuto degli ordini religiosi. A corte, tuttavia, contava ammiratori ferventi e incondizionati come il gran cancelliere Gattinara e il suo segretario Alfonso de Valdés. L'inquisitore generale Alonso Manrique, arcivescovo di Siviglia, anch'egli sensibile alle idee di Erasmo, organizzò una cerimonia destinata a mettere fine alle ostilità: riunì a Valladolid, nella primavera del 1527, una commissione composta da teologi e da rappresentanti degli ordini religiosi, incaricata di pronunziarsi sulle opere di Erasmo, di decidere cioè se rappresentassero un pericolo per la fede. La commissione si sciolse senza prendere una posizione netta. In mancanza di un'approvazione formale, Erasmo ottenne tuttavia una lettera ufficiale dell'imperatore, che si fece garante della sua ortodossia. Da quel momento, tra il 1527 e il 1532, si moltiplicarono le traduzioni, tanto che Marcel Battaillon poté parlare di una vera e propria «invasione erasmiana». L'influenza di Erasmo non cessò di rafforzarsi e la Spagna sembrò sul punto di considerarlo il suo maitre à penser e la sua guida.

Gli illuminati

Gli avversari di Erasmo non si diedero per vinti. Approfittarono dei procedimenti penali avviati a partire dal 1525 contro le tendenze degli illuminati per compromettere alcuni erasmiani di fama e farli condannare dall'Inquisizione. L'erasmianesimo, in effetti, non è che uno degli aspetti assunti in Spagna dalle inquietudini religiose. Come nel resto dell'Europa, anche qui con l'inizio del XV secolo si notò uno slancio verso la vita interiore che l'erasmianesimo riprese con modi suoi, ma che gli era anteriore e che, almeno all'inizio, non gli era in nessun senso debitore.

Quanto a questa tendenza all'interiorità, bisogna guardarsi bene anche dall'attribuirla principalmente ai conversos, a questi «sradicati dell'ebraismo», come li chiama Marcel Battaillon, numerosi dopo le massicce conversioni del XV secolo e il decreto di espulsione del 1492, conversos che cercavano in tal modo di rompere con il formalismo e il ritualismo caratteristici dell'ebraismo. Questa spinta verso la vita interiore poteva prendere forme poco compatibili con l'ortodossia cattolica tradizionale. Fu il caso della dottrina degli alumbrados, che praticavano l'abbandono all'ispirazione divina senza controllo e la libera interpretazione dei testi evangelici. Gli alumbrados sostenevano di essere guidati unicamente dall'amore di Dio e di ricevere direttamente da lui l'ispirazione; non avevano più una loro propria volontà: era Dio che dettava lo-

ro come comportarsi; ne conseguiva che essi non potevano peccare. Gli alumbrados rifiutavano l'autorità della Chiesa, la sua gerarchia, i suoi dogmi, così come quelle forme di pietà tradizionale nelle quali vedevano dei vincoli (ataduras): pratiche religiose (devozioni, opere di misericordia e di carità), sacramenti.

Fu questo insieme di tendenze che l'Inquisizione perseguì con vigore a partire dal 1525. L'autodafé di Toledo del 1529 segnò un punto d'arresto della prima ondata della pratica illuminata in Spagna, ma bisogna tenere presente che allora non fu pronunciata alcuna condanna a morte.

Alumbrados ed erasmiani avevano in comune il rifiuto della scolastica e di alcune forme di pietà che sconfinavano nella superstizione. A parte questo, non avevano nient'altro in comune: gli erasmiani erano umanisti avvezzi alle discipline universitarie e dotati di spirito critico; non potevano non essere colpiti dalle stravaganze di alcuni alumhrados, per la maggior parte persone semplici, prive di una qualsiasi formazione, sia pur elementare (erano degli idiotas, cioè uomini senza istruzione, veri e propri autodidatti). Gli erasmiani non avevano nulla in comune con gli alumbrados, che rifiutavano il libero arbitrio e qualsiasi responsabilità personale e si abbandonavano alla libera ispirazione divina, nozioni tutte profondamente estranee a Erasmo e ai suoi discepoli spagnoli, i quali volevano una religione certamente interiore, ma colta e subordinata al controllo della ragione. Alcuni erasmiani furono imprudenti; si compromisero con gli alumbrados. I casi più tipici furono quelli del canonico Vergara, di suo fratello Bernardino de Tovar, dei fratelli Juan e Alfonso de Valdés. Alcuni alumbrados, al contrario, arrestati dall'Inquisizione, si proclamarono erasmiani, talvolta contro ogni possibile verosimiglianza.

Come spiegare un atteggiamento del genere, che finì col depistare non solo gli inquisitori, ma anche gli storici? Negli anni Venti del XVI secolo Erasmo comunque non fu oggetto in Spagna di alcuna condanna ufficiale; al contrario, beneficiò della protezione delle più alte autorità dello Stato, mentre dopo il 1525 venne aperta la caccia agli alumbrados. Era dunque meno pericoloso dichiararsi seguace di Erasmo che passare per alumbrado. Fu quello che José C. Nieto chiamò l'erasmianesimo «paravento» o «maschera»: ci si appellava a Erasmo pur di sottrarsi ad accuse molto più gravi: essere riconosciuti seguaci di idee illuministiche o, peggio, luterane[21]. Juan de Valdés, preoccupato a causa del suo Dialogo de doctrina cristiana (1529)[22], adottò questa linea di difesa: egli doveva molto all'illuminismo degli alumbrados, ma dichiararsi seguace di Erasmo, allora molto in auge ad Alcalà, non era una maniera elegante ed abile per parare i colpi più pericolosi? La manovra ebbe buon esito: Juan de Valdés se la cavò egregiamente. Ebbe la possibilità di rifugiarsi in Italia dove avrebbe elaborato, lontano dall'Inquisizione, alcune idee religiose che gli sarebbero costate care se fosse rimasto in Spagna. Mettendosi la maschera dell'erasmianesimo, Valdés ingannò la vigilanza dell'Inquisizione, che non vide chiaramente i suoi legami con la dottrina degli illuminati e non suppose nemmeno quanto egli dovesse a Lutero.

---

[21] J.C. Nieto, Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation, Ginevra, Droz, 1970.

[22] Trad. it. Il dialogo della dottrina cristiana, Claudiana, Torino, 1991.

Ora lo si sa per certo. Nel Dialogo de doctrina cristiana, Valdés adattò liberamente e talvolta tradusse quasi parola per parola alcuni passaggi di Lutero[23]. Vergara e il fratellastro Bernardino de Tovar vennero denunciati come illuminati e arrestati nel 1533. Il 21 dicembre 1535 il primo venne condannato a un anno di reclusione in un convento e a un'ammenda di milleduecento ducati. L'Inquisizione non accolse l'accusa di luteranesimo, nel qual caso la pena sarebbe stata molto più pesante. L'erasmianesimo restava sospetto agli occhi degli inquisitori, ma beneficiò di un'indulgenza relativa fino alla morte dell'arcivescovo di Toledo, Fonseca, avvenuta nel 1534, e quella dell'inquisitore generale Manrique, nel 1538. Fu Manrique che, in qualità di arcivescovo di Siviglia, assunse per la sua diocesi alcuni noti predicatori, seguaci di una spiritualità nuova, come il dottor Gil che figura come un degno rappresentante dell'umanesimo cristiano. La sua libertà d'espressione scandalizzò i tradizionalisti.

Dal pulpito Gil ironizzava volentieri sulle pratiche religiose delle folle e sulle strutture ecclesiali; criticava alcune forme di ascetismo; raccomandava di rimettersi sempre in tutto e per tutto a Gesù Cristo. In tutte queste espressioni non c'era niente di fondamentalmente luterano, almeno a prima vista, ma comunque una tendenza di pensiero che allarmò gli inquisitori. Il dottor Gil venne arrestato nel 1549. Figurò nel 1552 in un piccolo autodafé; venne condannato a una pena lieve. Morì nel 1555.

I protestanti di Valladolid e di Siviglia

Nel corso della prima metà del XVI secolo l'Inquisizione aveva dovuto occuparsi solo di sette di illuminati, pseudomistici ed erasmiani, ma mai di veri e propri luterani - così almeno credeva -, il che spiega la mitezza delle condanne inflitte. La situazione cambiò bruscamente nel 1558. In quell'anno si scoprirono dei focolai luterani in due delle più grandi città della Spagna, Valladolid e Siviglia. A Siviglia vennero mosse accuse precise contro alcuni membri del clero - canonici, monaci, religiosi -, nobili e notabili. Si riaprirono allora pratiche già archiviate. Si riaprì il processo al dottor Gil, morto nel 1555; si arrestò il canonico Constatino de la Fuente, che gli era succeduto come predicatore.

A Valladolid vennero implicati Augustin Cazalla, canonico di Salamanca, cappellano e predicatore di Carlo V, così come altri membri della sua famiglia, monaci, aristocratici, alti funzionari quali l'italiano Carlos de Seso, corregidor di Toro, arrestato mentre si stava accingendo a espatriare in Francia. Sulla Castiglia spiravano venti di isteria. I sospettati vennero stipati nelle prigioni, dove ben presto non ci fu più posto per incarcerare i nuovi venuti. C'era inoltre carenza di inquisitori per istruire i processi.

Fu necessario farne arrivare da Cuenca o dalla Murcia; si prese persino in considerazione di chiedere la collaborazione di magistrati del Consiglio reale o della

[23] C. Gilly, «Juan de Valdés: Ubersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seine Diàlogo de doctrina», Archivfiir Reformationsgeschichte, 1983, 74.

Cancelleria. Si dovette provvedere a una protezione speciale dei detenuti onde evitare che venissero linciati dalla plebaglia scatenata. Nel suo ritiro di Yuste, Carlo V era sconvolto. Sollecitò la reggente, la figlia Giovanna - Filippo II era ancora nei Paesi Bassi - a provvedere col massimo rigore: bisognava trattare gli accusati non come eretici, ma come ribelli che attentavano alla sicurezza dello Stato.

Un primo autodafé ebbe luogo a Valladolid il 21 maggio 1559.

Furono condannati a morte quattordici accusati tra cui Augustin Cazalla, il fratello Francisco de Vivero, curato di una parrocchia della diocesi di Zamora, e la sorella di questi, Beatriz de Vivero.

Non fu risparmiato il disonore nemmeno alla madre dei fratelli Cazalla, Leonor de Vivero, pur se defunta: il suo cadavere venne riesumato e arso in effigie. Tutti i condannati furono strangolati prima di essere condotti al rogo, salvo uno, il laureato Antonio Herreruelo, avvocato di Toro, che si era rifiutato di riconoscere i propri errori e pagò in tal modo la sua ostinazione. Il 24 settembre a Siviglia vennero condannate più di cento persone, ventuno delle quali a morte. In questo numero figura un figlio del conte di Bailén, cugino di primo grado del duca d'Arcos. Anche in questo caso, un condannato venne arso vivo per essere rimasto fino alla fine fedele alle proprie convinzioni. L'8 ottobre Filippo II assistette al secondo autodafé di Valladolid, nel corso del quale vennero pronunciate quattordici condanne a morte, tra cui quella del corregidor di Toro, Carlos de Seso, che venne bruciato vivo perché pertinace nel suo errore. Un altro autodafé infine venne celebrato a Siviglia il 22 dicembre 1560; diciassette persone vennero condannate al rogo - tre delle quali in effigie; tra queste ultime figurava il dottor Constantino Ponce de la Fuente, morto poco prima in prigione - forse suicida -. Due anni dopo, nel 1562, si esumeranno le spoglie del dottor Gil per gettarle nel fuoco.

Si trattava veramente di protestanti? In pieno XX secolo, gli storici si sono chiesti se non ci si trovasse piuttosto in presenza di religiosi e laici che la lettura di Erasmo aveva guadagnato alla causa del cristianesimo spirituale e che inquisitori poco sensibili alle sfumature avrebbero ingiustamente classificato come luterani.

Oggi come oggi non è più consentito avere dubbi: le vittime degli autodafé degli anni 1559-1560 erano veramente luterani.

All'epoca dei fatti i seguàci della Riforma ne erano sicuri[24]. Subito dopo gli autodafé di Valladolid e di Siviglia, infatti, ebbero inizio le campagne contro l'Inquisizione spagnola. Le migliaia di giudaizzanti giustiziati alla fine del XV secolo non erano riusciti a commuovere un'Europa intellettuale incline all'antisemitismo.

---

[24] John Foxe, Book of martyrs, Secker & Warburg, Londra, 1965. Una delle prime ristampe del Book of martyrs (Libro dei morti) di John Foxe dice a proposito del dottor Gil e di Constantin Ponce che furono i «primi che quasi nello stesso momento scoprirono le tenebre della Spagna... Predicarono a Siviglia con grande zelo e con molti frutti» (nota di Pierre Bayle nel suo Dictionnaire). E anche nel XIX secolo non si nota alcuna incertezza: uno dei primi storici del protestantesimo spagnolo, Adolfo de Castro, considera martiri le vittime del 1559 (cfr. Historia de los Protestantes Españoles y de su persecución por Felipe II, Imprenta De la Revista Mèdica, Cadice, 1851). Nemmeno Marcelino Menéndez Pelavo, apologeta dell'Inquisizione, ha il minimo dubbio: si trattava sicuramente di luterani.

Le decine di luterani bruciati nel 1559 suscitarono un movimento di pietà e di solidarietà da parte dei loro correligionari; libelli contro l'Inquisizione spagnola comparvero allora nell'Europa settentrionale, spesso a firma di protestanti spagnoli che si erano messi in salvo all'estero[25]. A Siviglia, in realtà, l'arresto e il processo del dottor Gil (1549-1552) avevano seminato la paura, tanto che parecchi giudicarono prudente riparare a Parigi, poi nei Paesi Bassi. Altri nel 1555 si rifugiarono a Ginevra. Nel 1557 dodici monaci geronimiti di Siviglia, grandi lettori di Lutero e Melantone, andarono anch'essi a stabilirsi a Ginevra. Tra loro troviamo personalità come Antonio del Corro, Cipriano de Valera o Casiodoro de Reina. Quasi tutti sarebbero stati arsi in effigie nel 1562.

Il più rappresentativo era senza dubbio Casiodoro de Reina che, in esilio, si firmava sempre come il Sévium-Hispalensis. Morì il 15 maggio 1594.

Quelli che l'Inquisizione condannò nel 1559-1560 erano certo luterani. Tale persecuzione ebbe definitivamente ragione del protestantesimo nella penisola. Dopo il 1560 si continuò a introdurre in Spagna libri, soprattutto calvinisti, ma i pochi protestanti a comparire davanti all'Inquisizione furono alcuni stranieri, come francesi, inglesi e tedeschi, residenti in Spagna o, più spesso, commercianti e marinai di passaggio. Per ragioni politiche l'Inquisizione aveva l'ordine di chiudere un occhio. Nel 1597 un decreto rassicurò i mercanti della Lega anseatica che sbarcavano nei porti spagnoli per i loro commerci: l'Inquisizione non li avrebbe importunati; erano semplicemente esortati a non dare scandalo.

Questa «tolleranza» sarebbe stata più tardi estesa ai commercianti inglesi, quindi agli olandesi.

Se il germe protestante non attecchì, non fu soltanto per merito del controllo esercitato dall'Inquisizione. La repressione non ha mai impedito a un'ideologia di svilupparsi se aveva radici profonde.

Bisogna cercare altre ragioni: la Spagna era lontana dall'epicentro della rivoluzione religiosa; le riforme introdotte nella disciplina ecclesiastica e negli ordini religiosi fin dai primi anni del XVI secolo, per quanto limitate, avevano contribuito a correggere alcuni abusi; infine, le inquietudini religiose avevano preso nella penisola iberica una forma originale. Là, infatti, più che il luteranesimo od il calvinismo, fu l'illuminismo a costituire la tentazione dominante. Gli inquisitori non si lasciarono trarre in inganno. La persecuzione del 1558-1559 segnò una precisa svolta antimistica, diretta più contro l'illuminismo che non contro il luteranesimo.

Questo è quanto ci rivelano l'indice del 1559 e il caso Carranza.

---

[25] I due primi scritti contro l'Inquisizione sono quello di Francisco de Enzinas (De statu Belgico, deque religione Hispania, Historia Francisci Enzinas Burgensis), composto nel 1545, stampato a Strasburgo in traduzione francese nel 1558, sotto lo pseudonimo di François du Chesne, e quello di John Foxe (Acts and Monuments, AMS Press, New York, 1965) che si era rifugiato in Olanda per sottrarsi alla persecuzione di Maria I Tudor. Una prima versione manoscritta circolava già nel 1554; a Londra il testo venne stampato nel 1563. Il più celebre dei libri contro l'Inquisizione è il Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes (Heidelberg, 1567, tradotto l'anno seguente in francese e in inglese, quindi in olandese e in tedesco) del misterioso Reginaldus Gonsalvius Monranus, che diceva di aver fatto parte della comunità luterana di Siviglia.

La svolta antimistica del 1559

L'indice che l'inquisitore generale Valdés pubblicò comprendeva settecentouno opere, tra cui testi di Erasmo, traduzioni delle Sacre Scritture, catechismi, libri di ore, e così via. Si ricorderà soprattutto la messa all'indice dei trattati di spiritualità in lingua volgare (tra cui El libro de la oración y meditación, e la Guia de pecadores di Luis de Granada, Y Audifilia di Juan de Avila)[26] così come alcune edizioni integrali della Bibbia, non accompagnate da commenti che spiegassero l'interpretazione fornita dalla Chiesa.

A essere prese di mira erano tutte le forme di spiritualità che lasciassero spazio alla libera ispirazione dei fedeli, all'interiorità, alle effusioni del cuore, e che si indirizzassero indistintamente all'elite e alla massa.

Nello stesso tempo l'Inquisizione mise sotto accusa Bartolomé Carranza, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna, brillante teologo, gloria dell'ordine dei domenicani, che aveva rappresentato la Spagna nelle prime sessioni del concilio di Trento. Che cosa gli si rimproverava? Prima di tutto di non aver denunciato alcuni luterani che erano andati a confessarsi da lui e che ritroviamo tra i condannati del 1599, e poi di aver pubblicato un Catechismo che presentava parecchi punti suscettibili di revisione[27]. Interrogando i primi sospettati arrestati a Valladolid, gli inquisitori scoprirono che alcuni di loro erano stati in contatto con Carranza. Era il caso in particolare del corregidor di Toro, Carlos de Seso, che dichiarò di essersi intrattenuto a lungo con l'arcivescovo di Toledo dissertando sul purgatorio e sul beneficio del Cristo. Carranza gli aveva consigliato di attenersi all'insegnamento della Chiesa e aveva creduto opportuno aggiungere che quella conversazione doveva rimanere segreta; il suo interlocutore era invitato a non farne parola con nessuno. Omettendo di riferire queste frasi all'Inquisizione, Carranza si metteva in stato di colpa; come infatti vedremo, agli occhi degli inquisitori l'eresia non era solo un peccato, ma un reato. Un confessore poteva assolvere il peccato, ma aveva il dovere di denunciare il reato.

Il Catechismo che Carranza aveva appena pubblicato ad Anversa nel 1558 aggravò la sua posizione. Preoccupata dalla diffusione di voci allarmanti, l'Inquisizione fece sequestrare i pochi esemplari (due dozzine?) che l'autore aveva inviato ad alcuni teologi, eruditi e Grandi. L'opera non era un catechismo nel senso comune del termine, ma un'esposizione della dottrina cattolica a uso degli eruditi che avevano responsabilità pastorali e, in generale, di tutti i fedeli colti. A proposito della preghiera, della fede, delle opere, su tutti gli argomenti controversi, Carranza esponeva, discuteva, distingueva; voleva dare ai suoi lettori nozioni che permettessero loro di difendersi

---

[26] Luis de Granada, El libro de la oración y meditación, Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906; Id., Gufa de pecadores, Fundacion Universidaria Espanda, Madrid, 1995 (trad. it. Guida dei peccatori, Ares, Milano, 1993); Juan de Avila, Audi filia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970 (trad. it. Trattato spirituale sopra il verso Audi filia, All'insegna del Griffo, Roma, 1610).

[27] Bartolomé Carranza, Comentarios sobre el catechismo Christiano, Martin Nudo, 1558.

dai cattivi pastori. Fu questo che gli venne rimproverato. Non era più tempo di dialogo, ma di affermazioni e scomuniche. In Spagna, dopo il 1588, si vedevano luterani dovunque; le parole più insignificanti diventavano compromettenti nel caso in cui fossero per caso già uscite dalla penna degli eretici. Carranza cercava di comprendere, spiegare, convincere, in un momento in cui la minima sfumatura appariva una concessione all'avversario. Un sermone pronunciato nell'estate del 1558 peggiorò la sua posizione. Carranza vi denunciava proprio quella fobia collettiva: per paura di passare per luterani o per illuminati, non si osava più parlare di certe cose; non perché erano gli alumbrados a raccomandare l'orazione mentale bisognava rifiutarla e attenersi alla preghiera vocale; erano due forme ugualmente raccomandabili; ciò non toglieva che la preghiera mentale fosse superiore a quella vocale.

Carranza contestò la procedura: come arcivescovo, solo il papa aveva l'autorità di giudicarlo. Lo stesso Pio IV era dello stesso avviso. Chiese che Carranza venisse trasferito a Roma per esservi giudicato. Il caso Carranza prese allora le proporzioni di un affare di Stato. Filippo II partiva dal presupposto che il papa non dovesse mai intervenire negli affari interni del regno; gli spagnoli dovevano essere giudicati da spagnoli; in particolare, le questioni di eresia erano di competenza solo dell'Inquisizione spagnola. Nel 1567, tuttavia, quando Pio V minacciò di colpire con l'interdetto tutto il regno, Filippo dovette cedere. Trasferito a Roma, Carranza venne sottoposto a un nuovo processo, che si prolungò sotto il pontificato di Gregorio XIII. La sentenza finale venne emanata nel 1576: l'arcivescovo di Toledo fu condannato a correggere quanto aveva imprudentemente affermato e ad abiurare gli errori di interpretazione ai quali avrebbero potuto prestarsi i suoi scritti.

Dopo diciassette anni di detenzione, Carranza venne liberato: morì poche settimane dopo.

Con il caso Carranza il luteranesimo sembrò passare in secondo piano; ancora una volta, oggetto degli interventi dell'Inquisizione erano le tendenze pseudomistiche, se non il misticismo in sé e per sé. L'uomo che giocò una parte essenziale nella direzione allora presa dal cattolicesimo spagnolo fu Melchor Caño (1509-1560), uno di quei teologi che, pur restando fedeli all'insegnamento di san Tommaso d'Aquino, avevano saputo fare proprie le lezioni dell'umanesimo. Caño esaminò con rigore i grandi problemi della spiritualità della sua epoca. A preoccuparlo era la tendenza verso forme di vita spirituale che lasciavano grande spazio alla libera ispirazione dei fedeli, all'interiorità, ai sentimentalismi, e che si rivolgevano indistintamente all'elite come alle masse. Era prudente mettere alla portata di tutti pratiche quali la preghiera mentale o la meditazione? Questi erano i rimproveri che Melchor Caño rivolgeva a Carranza, a Luis de Granada e a tutti gli spirituali: stabilire il principio che tutti potessero accedere alla contemplazione ed alla perfezione, diffondere nella popolazione cristiana e in lingua volgare nozioni che avrebbero potuto riguardare solo un'elite di fedeli; la prudenza raccomandava invece di lasciare imboccare questa difficile via solo a coloro - una minoranza - che avevano il coraggio di andare fino in fondo e il discernimento per evitare le deviazioni. Caño raccomandava che si riservasse a un'elite di eruditi la comprensione delle cose di Dio e la vita spirituale; la massa dei fedeli doveva attenersi a pratiche di routine. Il teologo ne era consapevole e fece la sua

scelta: ci sono donne che a quanto pare sentono un appetito insaziabile per le Sacre Scritture? Ebbene, bisogna proibirne loro l'accesso e mettere una barriera insuperabile tra la Bibbia e il popolo!

Fu proprio in funzione di tali criteri che venne redatto l'indice del 1559: si cercò di eliminare la tentazione dell'illuminismo, che si andava abbozzando fin dai primi anni del XVI secolo. La dottrina degli illuminati non costituiva un corpo dottrinale omogeneo; si esprimeva in varie sette che avevano in comune l'aspirazione a una vita religiosa più autentica e più libera, svincolata dalle esigenze dogmatiche e cerimoniali del cattolicesimo ufficiale.

Piccoli gruppi si raccoglievano per leggere la Bibbia, commentarla e discutere delle modalità tramite cui entrare in diretto contatto con Dio. Incominciò così a svilupparsi una spiritualità interiorizzata, priva di immagini, mediazioni intellettuali e culto esteriore. Le pratiche religiose (la preghiera vocale, la partecipazione alla messa, i sacramenti) apparivano altrettanti ostacoli e formalità che impedivano all'amore verso Dio di espandersi liberamente; si cercava invece di abbandonarsi a Dio. Una volta che si riteneva di essere arrivati a questo stadio, non ci si sentiva più tenuti a praticare le devozioni della massa; non ci si doveva più preoccupare di sapere se quanto si faceva era bene o male, perché lo si viveva nell'amore per Dio che ispirava tutte le azioni; non sarebbe stato possibile peccare; si era al di là del peccato. L'Inquisizione denunciò nell'illuminismo una deviazione ed una perversione da combattere energicamente. Più che il luteranesimo e le conseguenze dell'erasmianesimo, fu l'illuminismo a essere preso di mira nel 1559. Eppure si credeva di averlo eliminato dopo i procedimenti penali avviati nel 1525 nel regno di Toledo. Esso riaffiorò alla fine del secolo. Nella penisola iberica lo si ritrovava nell'ambiente di certe donne devote (beatas) e in alcune province, la bassa Andalusia e l'Estremadura.

Venivano dette beatas alcune pie donne che vivevano ritirate dal mondo, sole o in piccole comunità, collegate o meno al terzo ordine francescano o domenicano. Spesso aureolate da una fama di santità, godevano di un grande prestigio negli ambienti popolari.

Fino al 1550 circa, l'Inquisizione non prese alcuna posizione contro le beatas; importanti personaggi, come gli inquisitori generali Cisneros e Manrique, avevano persino protetto alcune di esse.

Nei primi anni del XVI secolo sorella Maria di San Domenico, detta la beata de Piedrahita, riceveva nella sua cella molti ammiratori e devoti, ma usciva anche nel mondo: non era raro, per esempio, che frequentasse i saloni del duca d'Alba, dove poteva osservare gli invitati intenti a giocare a scacchi e a dama; il movimento dei pezzi la affascinava, perché le ricordava l'itinerario che compie l'uomo per andare verso Dio tramite la penitenza. Nel 1507 il priore dei domenicani le chiese di andare a riformare i conventi di Toledo; nello stesso anno il re d'Aragona l'invitò a corte; in seguito, nel gennaio del 1516, Maria gli fece pervenire un messaggio: il re non sarebbe morto senza aver prima conquistato Gerusalemme!

La profetessa non ebbe fortuna; il re morì pochi giorni dopo...

Le sue estasi e rivelazioni suscitavano l'ammirazione generale: quando si comunicava vedeva Gesù nell'ostia; credeva di portare un anello al dito, segno delle sue

nozze mistiche con Gesù. La sua condotta, talvolta, era sconcertante: di notte riceveva spesso rimanendosene a letto; i visitatori arrivavano a sedervisi sopra o vicino; si vociferava di danze mistiche; si notavano atteggiamenti conturbanti: baci, abbracci e carezze tra lei e quelli che venivano a vederla durante le estasi. Eppure l'Inquisizione non si muoveva; furono i tribunali ecclesiastici, messi in allarme dai domenicani, che il 23 marzo 1510 la giudicarono, e che poi le resero omaggio: la sua persona, la sua vita, la sua santità erano degne di stima, il suo insegnamento meritava considerazione. Il nunzio apostolico e Cisneros andarono a testimoniare in suo favore.

Sorella Magdalena de la Cruz ebbe meno fortuna. Badessa del convento di Sant'Isabella di Cordova, diceva di essere stata santificata nel ventre della madre; a suo dire, si nutriva solo di pane eucaristico; cadeva frequentemente in estasi; aveva doti di veggente: aveva previsto la vittoria dell'esercito imperiale a Pavia nel 1525 e la prigionia di Francesco I. Ci si recava da lei in pellegrinaggio; fu quello che fece anche l'inquisitore generale Manrique in persona; l'imperatrice Isabella le inviò il proprio ritratto; alla nascita di quello che sarebbe diventato Filippo II, nel 1527, si posero sulla sua culla indumenti che lei aveva indossato. Il 1° gennaio 1544 l'Inquisizione arrestò la beata: sottoposta ad un interrogatorio serrato, confessò di aver sempre simulato. Il 3 maggio 1546 venne condannata ad abiurare de vehementi, il che voleva dire che doveva essere giudicata come eretica a tutti gli effetti, e venne rinchiusa per il resto dei suoi giorni in un convento di Andùjar.

Sotto il regno di Filippo II una delle più celebri beatas fu sorella Maria de la Visitazione, nota anche come la «religiosa di Lisbona», famosa per le stigmate - cinque piaghe sanguinanti sul fianco, a forma di croce -, per le estasi e le visioni. Venerabili religiosi come padre Luis de Granada o l'arcivescovo di Valencia, Ribera, l'ammiravano e si facevano garanti della sua ortodossia, ma siccome le sue «visioni» la portavano a criticare sempre di più l'annessione del Portogallo alla monarchia di Filippo II, il governatore di Lisbona invitò l'Inquisizione a esaminare più da vicino il suo caso. Ci si accorse allora che le stigmate erano in realtà provocate da punture di spille e che l'alone di cui la si vedeva talvolta circonfusa era il risultato di un gioco di candele e di specchi.

Condannata nel 1588 come simulatrice, sorella Maria finì i suoi giorni in Brasile.

In alcune regioni, come l'Andalusia o l'Estremadura, si contavano beatas a centinaia. Come non ricordare l'emigrazione, che spingeva tanti giovani a partire per l'America o ad arruolarsi nell'esercito del re? Il prete era spesso l'unico uomo che si vedesse da quelle parti. Le beatas gli confessano le loro presunte inquietudini spirituali. Si instaurava una situazione equivoca che Melchor Caño non aveva mancato di notare: le donne che si consacravano alla preghiera erano tentate di affidarsi a un maestro da cui farsi consigliare; per maggiore discrezione, tali consultazioni avvenivano non in luoghi pubblici o in chiese, ma in ambienti appartati, ossia chiusi, con le tentazioni che si possono intuire.

Questa situazione - che già si era verificata con gli alumbrados del regno di Toledo nel 1525 - si presentò con ancora maggiore frequenza con le rappresentanti femminili degli alumbrados della bassa Andalusia e dell'Estremadura. A proposito

degli alumbrados di Llerena, i documenti conservati mostrano che i promotori della setta - otto preti - non erano affatto interessati alle sottigliezze della preghiera. Essi si recavano di villaggio in villaggio, cercando di preferenza il contatto con giovani donne, perché dopo una certa età - dicevano - non si è più in grado di progredire nella via spirituale! Uno di questi preti, Hernando Alvarez, venne arrestato nel 1563. Si concedeva ogni forma di intimità con le ragazze che confessava, spiegando loro che quello non era peccato. Un altro, Cristóbal Chamizo, perseguito nel 1574, avrebbe sedotto trentaquattro beatas. L'autodafé del 1579 mise fine alla situazione; non venne però pronunciata nessuna condanna a morte contro i diciannove accusati che comparirono.

A Jaén il caso più vistoso fu quello di un curato, Gaspar Lucas, che riscuoteva molto successo presso le beatas. Nel 1585 una di esse lo denunciò all'Inquisizione. Sebbene il suo livre de chevet fosse Jan Ruysbroeck - il grande maestro della mistica del Nord -, venne accusato più per depravazione morale che per deviazioni dottrinali: Gaspar Lucas verificava personalmente la verginità delle sue penitenti; lasciava intendere che non si era responsabili di certe azioni, commesse sotto l'effetto delle possessioni diaboliche; quando giaceva con una beata, la persuadeva che quello era il modo migliore per raggiungere la santità; Dio accordava questo favore alle anime da lui predilette, al fine di mettere alla prova la loro castità! Il 21 gennaio 1590 Lucas venne condannato a dieci anni di segregazione in un convento.

L'Inquisizione e le streghe

L'Inquisizione si dimostrò piuttosto indulgente nei confronti delle streghe. In Spagna non si riscontrò nulla di simile alla fobia che imperversò nell'Europa del XVI e XVII secolo, e che condusse al rogo centinaia, o forse migliaia, di povere donne. Il Sant'Uffizio applicò raramente la pena di morte ai casi di stregoneria; aveva compassione di quelle donne, che considerava più vittime che criminali, almeno fino al XVIII secolo.

Il trattato di Pedro Ciruelo, pubblicato nel 1530 e più volte ristampato, diventò il testo di riferimento[28]. L'autore si sforzò di dare spiegazioni naturali alle storie straordinarie che si raccontavano. Ammetteva però anche che alcune pratiche avevano del soprannaturale ed implicavano un patto con il diavolo. Ciruelo raccomandava tuttavia ai magistrati di dimostrarsi indulgenti nei confronti delle superstizioni del popolino. Gli inquisitori sembravano aver fatto di questo consiglio la loro regola di condotta.

Non diventò una regola demandare all'Inquisizione la repressione della stregoneria. Fu per esempio il Consiglio della Navarra - cioè la giurisdizione ordinaria - a

[28] Pedro Ciruelo, Reprobación de las supersticiones y bechicerias, Rafael Gómez Menor, Madrid, 1952.

condurre l'inchiesta su fatti che erano avvenuti nel gennaio del 1525 nella regione di Roncisvalle.

Alcune streghe erano state accusate di aver provocato la morte di bambini, di aver avvelenato alcune persone somministrando loro una «minestra verde», fatta con rospi e cuori di bambini, di strofinarsi sul corpo una pomata per andare a riunioni notturne nel corso delle quali baciavano un gatto nero. Il giudice istruttore emise decine di mandati di arresto. Per individuare le streghe, il giudice ricorse alla collaborazione di un'«esperta» che esaminava l'occhio sinistro delle donne sospettate: a quanto si diceva era in quel punto che il diavolo imprimeva il suo marchio.

Non sembra che questo episodio abbia comportato condanne a morte, ma avrebbe avuto conseguenze decisive per il trattamento dei casi di stregoneria. Dopo il maggio del 1525, infatti, il Consiglio di Navarra e gli inquisitori locali si trovarono in disaccordo.

Gli inquisitori ritenevano di essere gli unici competenti in materia di stregoneria: rendere un culto al demonio e fare ricorso al suo intervento era senza alcun dubbio una minaccia alla fede; e la difesa della fede dipendeva unicamente dall'Inquisizione. Per risolvere questo conflitto l'inquisitore generale Manrique riunì a Granada una commissione mista, destinata a definire la condotta da tenersi negli affari di stregoneria. Tra i punti all'ordine del giorno, due pongono dei problemi di fondo: chi ha competenza: la giurisdizione ordinaria o l'Inquisizione?; il sabba è qualcosa che si verifica veramente, o esiste solo nell'immaginazione di coloro che sostengono di parteciparvi?

Una prima decisione venne presa nel 1526. Il Consiglio di Navarra fu sollevato dall'incarico, che passò all'Inquisizione, ma nel resto della monarchia la situazione restò confusa. In generale, a partire dal 1530 l'Inquisizione era l'unica competente a giudicare le questioni di stregoneria nei domini della corona di Castiglia; nei territori della corona d'Aragona le cose erano più vaghe perché le istituzioni regionali cercavano di limitare l'intervento degli inquisitori ai soli crimini di eresia manifesta. I casi di stregoneria non sembravano rientrare nella stessa categoria, tanto che i giudici ordinari potevano ricorrere a una procedura di urgenza - juicio sumarìsimo - e senza appello; questo era il punto di vista che le Cortes difesero nel 1593 e poi ancora nel 1626. Gli inquisitori contestarono tale interpretazione. Le divergenze furono fonte di rivalità e in molti casi si ebbe l'impressione di una gara di velocità tra inquisitori e magistrati: quando i primi entravano in campo era già troppo tardi: le streghe erano già state condannate e la sentenza eseguita in virtù della procedura d'urgenza.

Sul secondo punto all'ordine del giorno - la questione del sabba - la commissione di Granada era divisa. Tutto sommato, i teologi erano convinti che il diavolo avesse effettivamente il potere di realizzare ciò che le streghe riferivano; il dottor Luis Coronel, di tendenze erasmiane, faceva parte di costoro. I giuristi - tra cui si trovava il futuro inquisitore generale Fernando de Valdés - erano di avviso contrario: non credevano alla realtà del sabba; a loro giudizio si trattava solo di pura immaginazione.

Questa era già stata nel XV secolo la posizione di Lope de Barrientos, vescovo di Cuenca: per dimostrare che i racconti delle streghe erano inverosimili, utilizzava

argomenti di puro buonsenso: i corpi hanno tre dimensioni; per trasferirsi da un luogo all'altro devono avere uno spazio adeguato attraverso cui passare; in che modo avrebbero potuto le streghe uscire da una casa, come raccontavano, attraverso una crepa, un buco nel muro od una canna fumaria? A Granada i teologi erano la maggioranza - sei contro quattro -, ma i giuristi non intendevano cedere; continuavano a ritenere che le storie del sabba nascessero nell'immaginazione di persone mentalmente disturbate, o che avevano assunto sostanze allucinogene. Da qui ci si imbatté nella questione della pomata con cui le streghe si ungevano e che dava loro, secondo quanto narravano, poteri straordinari; si sapeva infatti già da tempo che alcune sostanze fanno sprofondare coloro che le assumono in un sonno profondo e provocano incubi o sogni straordinari[29]. L'Inquisizione raccomandava dunque di interrogare le interessate in modo preciso: di che pomata si trattava? Chi la confezionava e con che cosa? Ogni volta che fosse possibile bisognava procurarsi quella pomata per farla esaminare a medici e farmacisti.

Teologi e giuristi avrebbero continuato a disputare a proposito della stregoneria, ma furono i secondi a spuntarla. Nel 1537 il Consiglio superiore dell'Inquisizione - la Suprema - inviò ai tribunali regionali istruzioni precise. Prima di avviare procedimenti per stregoneria, bisognava assicurarsi che i fatti fossero ben chiariti: si erano verificate sparizioni o morti? Distruzioni di raccolti?

In caso affermativo bisognava ricercare la causa della morte (malattia o altro). Ci si doveva attenere alla regola dettata dall'inquisitore Martin de Castanega nel 1527: ritenere straordinari unicamente i fatti per i quali non si trovava alcuna spiegazione naturale[30]. Si sarebbe dovuto diffidare di denunce vaghe e non tener conto di confessioni eventualmente rese dalle stesse presunte colpevoli: a certe donnette era possibile far confessare qualsiasi cosa.

Si sarebbe dovuto evitare di gettare in prigione persone non in possesso delle loro facoltà mentali. Se, nonostante tutte queste precauzioni, si fosse ritenuto opportuno avviare i procedimenti giudiziari, si sarebbe dovuta usare la massima indulgenza[31]. Nel caso in cui i fatti si fossero presentati come passibili di pena capitale, si sarebbe inviata la pratica alla Suprema, che avrebbe emesso la sentenza. Nel 1547 la nomina del giurista Fernando de Valdés al posto dell'inquisitore generale rafforzò la tendenza allo scetticismo. Nel 1550 l'inquisitore Sarmiento, di Barcellona, venne deposto: aveva condannato a morte sei streghe senza prove.

---

[29] Una pomata composta da mandragora, giusquiamo, belladonna e altre sostanze provocava allucinazioni, come sperimentò nel 1545 il dottor Laguna a Nancy e a Metz su alcuni vecchi accusati di stregoneria. La medicina araba del Medioevo conosceva l'anestesia, a partire dalla mandragora, dal Thasish, dal giusquiamo e dall'oppio. Varianti: l'aconito, che rende irregolare il battito cardiaco, e la belladonna che provoca deliri. «Sulla soglia del sonno, il battito irregolare provoca l'impressione di una caduta nel vuoto. La combinazione dei due prodotti può dare la sensazione del volo» (J. Vernet, Ce que la culture doti aux Arabes, Sindbad, Parigi, 1985, p. 418, nota).

[30] Martin de Castanega, Tratado de las supersticiones, Insaturo de estudios riojanos, Logrono, 1994. La prima edizione di questo libro fu stampata nel 1527 a Logrono, nel cuore di una provincia in cui c'erano moltissime streghe.

[31] «In casi tanto delicati bisogna usare più mansuetudine che rigore» (lettera della Suprema, 27 marzo 1539).

Nel 1555-1556 il Consiglio supremo giudicò che le streghe di Guipuzcoa erano state condannate senza prove sufficienti; così annullò il verdetto[32]. Si ha l'impressione che, per la maggior parte degli inquisitori, la stregoneria avesse come unica spiegazione l'ignoranza. In alcune valli dei Paesi baschi o della Navarra gli abitanti non avevano alcuna istruzione religiosa; piuttosto che prendersela con delle povere donnette bisognava istruire la gente, estirpare i residui di paganesimo e mandare missionari che parlassero la lingua del posto. Le streghe erano in definitiva più da commiserare - o da curare - che non da condannare. Nel 1554 Valdés andò oltre; era convinto che le faccende di stregoneria fossero in realtà frutto di impostura, perché alle streghe si poteva far confessare quello che si voleva; nella maggioranza dei casi non restava che rimandarle a casa.

Alla luce di queste raccomandazioni, si capisce perché la Spagna si impegnò meno nella caccia alle streghe rispetto al resto d'Europa. Nelle giurisdizioni delle Inquisizioni di Cuenca e di Toledo la tortura venne raramente applicata alle streghe; nei trecentosette processi di questo genere che ci sono noti non venne emessa alcuna sentenza di morte. In Galizia, per il periodo che va dal 1560 al 1700, le pratiche di stregoneria riguardano 140 cause sulle 2203 di cui si occupò il tribunale di Santiago; tutte - eccetto due - finirono con la condanna ad una semplice abiura. A Jaén, tra il 1526 e il 1834, su 113 processi, solo 5 riguardavano la stregoneria e uno un patto col diavolo. Nel distretto di Cordova non si riscontrò mai l'aspetto demoniaco della stregoneria; qui furono piuttosto delle maghe a essere perseguite, perché si dicevano capaci di garantire a chi le consultava l'amore o la salute, o il ritrovamento di tesori nascosti. Si contano 79 persone detenute per questo tipo di reato, 5 uomini e 74 donne; le donne erano in generale giovani: esercitavano la magia tra i 25 e i 35 anni.

All'autodafé dell'8 dicembre 1572 comparve Leonor Rodriguez, la famosa camacha di Mondila che Cervantes evocherà nel Coloquio de los perros[33]: a questa donna, che al momento dei fatti aveva quarant'anni, venne contestato di aver fatto un patto con il demonio e di «legare e slegare i cuori». Nonostante l'accusa di satanismo, venne condannata a pene minori: abiura, duecento colpi di frusta, una forte ammenda - faceva pagare cari i suoi servizi!- Sempre a Cordova, nel giugno del 1665, quattro donne vennero condannate alla fustigazione pubblica come maghe; sfilarono a cavallo su muli, a petto nudo, un copricapo d'infamia sulla testa; gli spettatori le bombardavano con le cipolle... In Catalogna, dove i casi di stregoneria finirono con l'essere sottratti all'Inquisizione, le sanzioni erano molto più pesanti. A Vich, tra il 1618 e il 1620, la giustizia civile pronunciò parecchie condanne a morte, che provocarono la protesta del vescovo della diocesi secondo il quale tutto quanto si raccontava sulle streghe era solo frutto di fantasia e stupidità. A Valencia, dove pure era la giustizia civile a occuparsi della stregoneria, tra il 1540 e il 1700 si contarono 337 processi di questo tipo; non si parlava di sabba; si rimproverava alle accusate di predire l'avveni-

[32] Henry Kamen, «Notas sobre brujeria y sexualidad y la Inquisición», in Angel Alcalà, Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ariel, Barcellona, 1984, p. 232.
[33] Trad. it. Il dialogo dei cani, Marsilio, Venezia, 1993.

re, di praticare vari riti di superstizione e, soprattutto, di procurare bevande destinate a favorire amori illegittimi o a guarire malattie.

Il processo di Logrono, nel 1609-1610, offre un netto contrasto con quanto illustrato in precedenza. In esso vennero descritti con compiacimento scene classiche di sabba: si andava a cercare l'aspirante stregone, di cui si strofinavano le mani, il viso, il petto, le parti intime e la pianta dei piedi con un'acqua verdognola e maleodorante, e dopo lo si faceva volare fino al luogo del sabba; là il diavolo se ne stava su una specie di trono; aveva l'aspetto di un uomo nero, con corna che rischiaravano la scena; il nuovo arrivato rinnegava la fede del Cristo, riconosceva il diavolo come suo Dio e signore e l'adorava baciandogli la mano sinistra, la bocca, il petto e le parti intime; il diavolo si girava e mostrava il deretano che lo stregone doveva baciare. La narrazione procedeva con la descrizione di messe nere e di cerimonie di stregoneria. Le pene comminate erano molto severe: delle ventinove accusate, sei vennero bruciate vive, sei morirono in prigione, diciassette vennero assolte. In confronto alle centinaia di esecuzioni che in quello stesso momento si riscontravano nel territorio francese, al di là dei Pirenei, queste condanne possono sembrare poco rilevanti. In Spagna provocarono uno scandalo. Due dei tre inquisitori locali credevano all'esistenza dei fenomeni di stregoneria, nonostante lo scetticismo della Suprema. Quest'ultima chiese all'ultimo dei tre inquisitori di inviare un rapporto completo. Fu l'occasione per Salazar di riprendere la questione nel suo complesso. Le sue conclusioni erano quelle che ci si poteva aspettare da un giurista: i fenomeni di stregoneria non avevano alcuna reale consistenza, erano solo storie inverosimili e ridicole. Salazar termina con un'osservazione che va ben oltre: dal momento in cui si erano incominciate a evocare storie di stregoneria nei libri o nei sermoni, erano fioccate le denunce; conveniva dunque non dare loro alcuna pubblicità. La stregoneria sarebbe scomparsa da sola se soltanto non se ne fosse più parlato.

La differenza tra la Spagna e il resto dell'Europa nella gestione dei casi di stregoneria ha attirato la viva attenzione degli storici.

Bisogna opporre, da questo punto di vista, il mondo cattolico, più indulgente nei confronti delle superstizioni popolari, al mondo protestante, preoccupato di combattere il paganesimo e il satanismo?

H.R. Trevor-Roper preferisce mettere in evidenza la pressione sociale e le fobie collettive; la società cercava i capri espiatori per le calamità dell'epoca: guerre, pestilenze, carestie... In Spagna ci si scagliava contro gli ebrei, il che giustifica la relativa moderazione dell'Inquisizione verso le streghe; in Germania era il contrario; in ambedue i casi si perseguivano i non conformisti[34]. Questa spiegazione non è convincente: nulla impediva all'Inquisizione spagnola di perseguire sia i giudaizzanti che le streghe. A nostro avviso, la particolarità del caso spagnolo dipende da altre ragioni. Dal momento in cui si vide nella stregoneria una forma di eresia, l'Inquisizione venne autorizzata ad indagare, poiché in Spagna questa istituzione era stata investita della difesa della fede. La giurisdizione ordinaria era sensibile a tutto ciò che minacciava

[34] H.R Trevor-Roper, Religion, the Reformation and social change, and other essays, Macmillan, Londra, 1967 (trad. it. Protestantesimo e trasformazione sociale, Laterza, Roma-Bari, 1994).

l'ordine pubblico; era dunque attenta alla pressione sociale, che vedeva nelle streghe persone colpevoli di crimini e seguàci di Satana. L'Inquisizione, da parte sua, voleva colpire solo i crimini contro la fede. La superstizione la preoccupava meno del protestantesimo. L'Inquisizione, inoltre, si prendeva tutto il tempo necessario per esaminare a fondo i casi che le venivano sottoposti - e questa era la sua forza; si circondava di pareri autorizzati; raramente agiva precipitosamente. Al cospetto di testimonianze deboli, di accuse inconsistenti, di frottole da donnicciole, l'Inquisizione non poteva che dimostrarsi indulgente, perlomeno nel Secolo d'Oro. Nel XVIII secolo le questioni di stregoneria sembravano invece aver preso grande rilievo; si ha persino l'impressione che costituissero il nucleo dell'attività del Sant'Uffizio. É vero che, il più delle volte, le sanzioni restavano moderate, ma con delle eccezioni: l'ultima condanna a morte pronunciata dall'Inquisizione nel corso della sua esistenza riguardò proprio una strega, strangolata alla garrotta e poi bruciata nel 1781 a Siviglia; si trattava di una vecchia pazza, conosciuta in città come la Beata Ciega, la «bigotta cieca»; aveva confessato di aver sedotto giovani chierici e di aver praticato riti magici.

La fede e le usanze

L'Inquisizione si preoccupava di ciò che la gente credeva e non di ciò che faceva; della fede, non dei comportamenti. Alcuni di questi, tuttavia, presupponevano ignoranza o vilipemdio del Dogma.

L'Inquisizione interveniva allora non per punire un peccato, ma per richiamare un articolo di fede ed inculcare questo o quel concetto. Tale evoluzione era avvenuta lentamente, e non senza fasi alterne. Nelle istruzioni da lui redatte nel 1500, l'inquisitore generale Deza raccomandava di non confondere il bestemmiatore con l'eretico; non c'era alcuna ragione di arrestare il primo[35]. A partire dalla seconda metà del XVI secolo, il Sant'Uffizio si mise a perseguire i Vecchi Cristiani che bestemmiavano, che non rispettavano i Dieci comandamenti di Dio o che non sapevano che cosa fosse un sacramento. I giudaizzanti erano sempre meno numerosi; gli inquisitori cercavano tutti i mezzi per giustificare la propria esistenza. In quella stessa epoca, il concilio di Trento raccomandava di vegliare sull'istruzione religiosa dei fedeli: si doveva alimentare la paura del castigo, sebbene le sanzioni comminate in questo genere di casi fossero piuttosto leggère.

Numerosi processi concernevano ciò che il gergo del Sant'Uffizio definiva parole abominevoli - palabras deshonestas -, cioè bestemmie, affermazioni scandalose, battute che insinuavano dubbi sulla fede, sul culto e sui suoi ministri. Secondo J.P. Dedieu, che dedicò la sua tesi al servizio dei processi contro i Vecchi Cristiani nel distretto di Toledo, l'Inquisizione non giudicava gravi questi errori; trattava in modo superficiale i processi, che il più delle volte si concludevano con una penitenza spiri-

[35] «Que no se contunda al blasfemo con el hereje; al primero que no se la prenda pero si al segundo».

tuale - La recita di qualche Padre Nostro e Ave Maria - accompagnata talvolta da un'ammenda, mai molto pesante.

Alcune di quelle parole potevano avere come conseguenza un castigo più severo qualora insinuassero il sospetto che i colpevoli dubitassero dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei morti, e che facessero professione di materialismo. Si chiudeva un occhio se frasi di quel genere venivano pronunciate senza intenzione.

Vediamo per esempio il caso della trentatreenne Catalina Zapata, moglie di Juan de Moya, sarto di Alcalà: si autodenunciò spontaneamente agli inquisitori il 29 settembre 1564 perché si era ricordata che dodici o tredici anni prima per due volte aveva detto, senza capirne la gravità: «Tu non mi vedi ora che sono nella miseria in questo mondo; tu non mi vedrai nell'afflizione nell'altro». Ascoltando l'editto della fede, si rese conto di aver peccato contro la fede e contro l'immortalità dell'anima; il tribunale le inflisse una semplice reprimenda, la condannò al digiuno per due venerdì e alla recita del rosario quattro volte nella settimana seguente.

In altri casi le frasi incriminate venivano giudicate blasfeme e punite come tali. Francisco Martinez Berralo, di Ocafia, ne fece l'esperienza: se Tizio e Caio - aveva detto - fossero entrati in paradiso, allora ci sarebbe entrato anche il loro asino bardato ed equipaggiato! Si vide costretto a comparire all'autodafé del 1555 a Toledo. Circa un secolo dopo, una disavventura del genere capitò a un francese, tale Pedro Baures, di ventidue o ventitré anni, arrestato il 3 maggio 1640 a Madrid. Faceva il gradasso: Dio non era onnipotente; ecco la prova, questo bastone: Dio non potrà impedirmi di bruciarlo; non potrà nemmeno impedire che abbia due punte! Sei mesi dopo, il 19 settembre 1640, fu oggetto di una severa ammonizione.

Questi e altri esempi che potremmo citare suggeriscono che la tesi classica di Lucien Febvre[36] in Spagna non tiene: qui non si escludeva la mancanza di fede; ci si trovava precisamente in presenza di miscredenti e atei. Alla fine del XVI secolo, Pedro de Leon, gesuita, incaricato alle prigioni di Siviglia, presentava i detenuti come pagani che non avevano né Dio né religione.

Non erano solo i furfanti che pensavano a questo modo; guardate gli usurai, ragionava Sarabia de la Calle, buon osservatore della vita economica di Siviglia: non c'era nulla che li potesse fermare perché non credevano a niente, né a Dio né alla vita eterna. Era noto anche il caso dell'ammiraglio d'Aragona, Rancho de Cardona, grande nobile valenciano arrestato nel 1568 dall'Inquisizione; non si confessava e comunicava da più di vent'anni. Passava la settimana santa nei villaggi moriscos delle sue proprietà, in cui aveva autorizzato la ricostruzione di moschee. «Il solo Dio che conta per me è la piazza di Zocodover», esclamava un converso alla fine del XV secolo. La piazza di Zocodover a Toledo era la sede del mercato e il centro degli affari.

La formula più significativa di quello che possiamo definire espressione di materialismo è la seguente: «Gli uomini nascono e muoiono; tutto qua» (no bay sino nacer y morir). La si trova decine di volte nei processi inquisitoriali a partire dal XV

[36] Lucien Febvre, Le problème de l'incroyance au XVI siecle. La religion de Rabelais, Albin Michel, Parigi, 1962 (trad. it. Il problema dell'incredulità nel sec. XVI. La religione di Rabelais, Einaudi, Torino, 1978).

secolo, talvolta nella forma appena citata, a volte seguita dalle parole: «come bestie» (como bestias). Poteva capitare a Vecchi Cristiani di lasciarsi andare a pronunciarla in qualche momento di disperazione. Si riporta per esempio che nel 1521 tale Alonso de Peralta, profondamente scosso dall'esecuzione del capo comunero Juan de Padilla, avrebbe esclamato: «Se Dio ha permesso una cosa del genere, vuol dire che non esiste; l'unica cosa sicura in cui credere è che si nasce e si muore». Nella grande maggioranza dei casi, tuttavia, questa frase rivelava l'ascendenza ebraica di coloro che la pronunciavano[37]. Dalla fine del XIV secolo in poi, infatti, le correnti averroiste e razionaliste avevano guadagnato adepti presso gli ebrei e presso i conversos. Nell'aristocrazia c'era chi tendeva a dare della Torah un'interpretazione semplicemente allegorica; ai precetti della Legge si preferiva la morale di Aristotele; molti non credevano più alla Provvidenza, né all'immortalità dell'anima.

In quel momento aveva incominciato a diffondersi la formula «l'uomo è un animale come gli altri: nasce e muore e dopo la morte ritorna al nulla». Divisi tra il cristianesimo e l'ebraismo, molti conversos colti avevano finito col diventare agnostici in materia di religione; non credevano più a niente. Fu in tale clima intellettuale che venne elaborata quella sconcertante opera, dovuta alla penna di un converso, che è La Celestina[38]: non si tratta, beninteso, di un'opera cristiana, ma in essa non si cela nemmeno l'espressione camuffata di un pensiero o di una morale ebraica; i personaggi si muovono in un mondo che non è né cristiano né ebreo, un mondo secolarizzato e laicizzato. Spinoza venne educato proprio in quest'atmosfera, il che ci permette di comprendere alcuni aspetti della sua opera[39]. Per gli inquisitori il ricorso a quella formula equivaleva a dare un segno inequivocabile di provenienza da una famiglia di giudaizzanti, e di professione di materialismo.

Il popolino interpretava molto liberamente il sesto comandamento.

Sapevano che non si doveva desiderare la donna d'altri, ma non credevano che fosse loro proibita la semplice fornicazione.

Ci si scherzava sopra: poteva essere un peccato preparare anime per il cielo? Un pastore di Ronda venne processato nel 1582. La sua colpa? Aver raccontato la seguente storiella ad un amico: un giorno il Cristo sorprese san Pietro mentre faceva l'amore con un'albergatrice; che ci fai qua? chiese, e san Pietro rispose: moltiplico la specie; e va bene, replica il Cristo, ma spicciati... Giacere con una nubile o una prostituta non era peccato, pensava tanta brava gente; se lo fosse stato, né il papa né il re avrebbero autorizzato i bordelli. Nel 1573 l'Inquisizione riteneva un'eresia dire che i rapporti sessuali fuori dal matrimonio non fossero peccato mortale ed a partire dall'anno seguente questo reato venne incluso nell'editto della fede: i fedeli erano invitati a denunciare i fatti di cui fossero venuti a conoscenza, ma si era incominciato già da tempo a perseguire coloro che si esprimevano in quei termini. L'abbiamo già det-

---

[37] Cfr. Francisco Marquez Villanueva, «Nascer e morir corno bestias», in Fernando Diaz Esteban (a cura di), Los Judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro, Letrumento, Madrid, 1944, pp. 273293.

[38] Fernando de Rojas, La Celestina, Catedra, Madrid, 1997 (trad. it. La Celestina, Bompiani, Milano, 1980).

[39] Cfr. Yirmiyahu Yovel, Spinoza and other heretics, Princeton University Press, Princeton, 1989.

to: il Sant'Uffizio puniva con pene leggère questo genere di reato. Nel 1585 un inquisitore di Galizia giustificava tanta indulgenza: la maggior parte di coloro che vivevano nelle campagne non avevano ricevuto alcuna istruzione religiosa; non avevano la precisa intenzione di pronunciare frasi eretiche; non sapevano quel che dicevano[40]. Risposarsi mentre era ancora vivo il primo coniuge era un reato punito dalla legge. Come accadeva che si diventasse bigami?

Talvolta senza nemmeno averne l'intenzione: due che convivevano da tempo subivano pressioni da parte del loro ambiente; li si incitava a regolarizzare la situazione o a separarsi; uno dei coniugi era già sposato, ma nessuno lo sapeva e lui non voleva che lo si sapesse; spinto a non vivere più in concubinaggio, praticamente era costretto a commettere un atto ancora più grave: il peccato di bigamia. In molti altri casi ci si trovava davanti a persone già da anni separate dal rispettivo coniuge: un marito che aveva dovuto lasciare il villaggio per varie ragioni, una moglie il cui marito era partito e non aveva mai fatto ritorno: si risposavano sperando che la cosa passasse sotto silenzio. Dal Medioevo la legislazione prevedeva pene contro i bigami, come per esempio il divieto di soggiorno. Nel XVI secolo si volle andare oltre nella lotta contro una pratica che tendeva a diffondersi. Nel 1544, per esempio, la città di Guadalajara ordinò ai deputati delle Cortes di Valladolid di emanare una pena più severa: marchiare i bigami col ferro rovente. La petizione CV delle Cortes di Valladolid (1548) manifestava la stessa tendenza e il re diede il suo assenso: i bigami potevano essere destinati alle galee, pena che conoscerà vasta diffusione sotto il regno di Filippo II. La bigamia non era solo un peccato, ma anche una forma di eresia, per il semplice fatto che disconosceva il carattere indissolubile del sacramento del matrimonio. Questa fu la ragione per cui l'Inquisizione incominciò a interessarsi al problema, allorché la scomparsa quasi totale del criptogiudaismo la costrinse a trovare nuove ragioni per la propria sopravvivenza. Il concilio di Trento testimonia preoccupazioni simili da parte della Chiesa. Le Istruzioni che l'inquisitore generale Valdés pubblicò nel 1561 catalogavano la bigamia tra i reati di eresia. A partire da quella data, per lo meno in Castiglia, il Sant'Uffizio era in effetti l'unica giurisdizione a riconoscere il reato di bigamia. Si dovette aspettare il XVIII secolo per vedere una svolta. Carlo III ne rese competente la giustizia règia, purché l'Inquisizione dimostrasse che gli interessati si comportavano deliberatamente da eretici[41]. L'Inquisizione condannava la maggior parte dei bigami a tre anni di lavori forzati. Si trattava di una condanna severa. Nessun altro reato - a parte l'eresia propriamente detta - veniva punito in maniera così severa.

Per ragioni analoghe - per estendere la sua competenza a reati il cui nesso con la fede non era sempre evidente - l'Inquisizione fu portata ad avocare a sé i casi di sollecitazione. La sollecitazione per un prete consiste nell'approfittare dell'incontro riservato imposto dalla confessione per lasciarsi andare a proposte o carezze peccami-

[40] Henry Kamen, op. cit., p. 235.

[41] Dal 1777 in poi i casi di bigamia potevano dipendere da una delle tre giurisdizioni esistenti: dalla giustizia règia quando il bigamo ledeva i diritti del coniuge; dalla giustizia diocesana se esistevano dubbi sulla validità del matrimonio; dall'Inquisizione solo nel caso in cui ci fosse chiara evidenza di eresia.

nose, oppure ad atti più gravi sulla persona delle sue penitenti. Il male era antico e diffuso. Il concilio di Trento ebbe un bel raccomandare l'adozione di confessionali per evitare le tentazioni; ci sarebbe voluto del tempo perché il loro impiego si diffondesse. Questo reato rimase a lungo di competenza della giustizia diocesana. Nel 1559 l'arcivescovo di Granada, Pedro Guerrero, suggerì di affidarne la repressione al Sant'Uffizio: la sollecitazione implicava infatti lo spregio del sacramento della penitenza; e siccome i sacramenti erano elementi fondamentali del Dogma, profanarli equivaleva a commettere un reato contro la fede, che poteva essere assimilato a una forma di eresia... L'inquisitore generale Valdés accettò questa interpretazione e nel 1561 la sollecitazione finì nel campo d'azione del Sant'Uffizio. Tramite un breve di Gregorio XV del 30 agosto 1622 il papato finì con l'accettare questo punto di vista: i casi di sollecitazione da quel momento non saranno più di competenza del vescovo ma del Sant'Uffizio. I tribunali inquisitoriali si sarebbero dimostrati molto indulgenti per i preti accusati di sollecitazione; non gradivano dare troppa pubblicità a questo genere di reati.

Gli avvenimenti che abbiamo appena riassunto potrebbero a rigore essere considerati come altrettanti comportamenti che esigevano una sana interpretazione della fede e del Dogma, ammesso che si potesse discutere su questa differenza. Ma che dire della sodomia, la cui repressione venne anch'essa demandata all'Inquisizione?

Nella cristianità dell'ancien regime, la parola «comprende tutti i tipi di pratiche che non sono esclusivamente omosessuali {...}. La sodomia è quell'immenso campo di pratiche sessuali prive della finalità procreatrice e che la Chiesa, con una determinazione più o meno accentuata, secondo i luoghi e le epoche, ha sempre condannato: il coitus interruptus, la masturbazione, la fellatio, il coito anale etero o omosessuale, il coitus inter femora {tra le cosce}»[42]. Jerome Mùnzer, che visitò la penisola iberica nel 1494-1495, riferiva che in Spagna gli imputati di sodomia venivano appesi per i piedi, con i testicoli recisi e attaccati al collo.

Poco dopo, una prammatica del 22 agosto 1497 assimilava la sodomia al reato di eresia o di lesa maestà e prevedeva come sanzioni la morte sul rogo e la confisca di tutti i beni. All'inizio del XVI secolo l'Inquisizione incominciò a interessarsi a quello che in Spagna veniva chiamato elpecado nefando, «il peccato innominabile». Nel dicembre del 1504, tuttavia, la città di Cartagena protestò con violenza: quel vizio non riguardava gli inquisitori; il diritto comune era sufficiente a punirlo: il re ordinò al Sant'Uffizio di non immischiarsi nella faccenda. L'anno seguente l'Inquisizione chiese l'appoggio della municipalità di Murcia nell'inchiesta che conduceva contro certi prelati e laici sodomiti che si incontravano in una chiesa della città per dedicarsi a orge; gli scabini valutarono che il Sant'Uffizio non dovesse intervenire.

In generale i poteri civili - per esempio le Cortes - ritenevano che l'Inquisizione dovesse limitarsi ai soli reati di eresia e non andare al di là della sua giurisdizione. Per quanto concerneva la sodomia, questa rivendicazione finì per imporsi nei domini della corona di Castiglia: la giustizia ordinaria, civile o ecclesiastica, era la sola com-

[42] Jacques Rossiaud, in Historia, giugno 1999 (L'amour et la sexualité, numero speciale).

petente, nonostante un tentativo di Filippo II nel 1596 di affidare questo genere di cause all'Inquisizione; il papa si oppose.

Nella corona d'Aragona invece - Aragona, Catalogna e Valencia - il Sant'Uffizio fu investito dei pieni poteri.

Delle situazioni che abbiamo esaminato in questo capitolo, solo quelle che concernevano i protestanti e le sette degli illuminati rientravano propriamente nella difesa della fede. Negli altri casi il rapporto con l'ortodossia era più discutibile. Ciononostante, l'Inquisizione estese la sua competenza a questi comportamenti difficilmente classificabili; vi venne spinta dalla preoccupazione per la propria sopravvivenza. Verso il 1500-1510 il Sant'Uffizio sembrava aver portato a termine la missione che gli era stata affidata nel 1480: aveva risolto il problema del criptogiudaismo, che non si riproporrà prima della fine del XVI secolo, con l'arrivo in Spagna dei marrani portoghesi. Per giustificare la propria esistenza l'Inquisizione cercava nuovi campi d'azione. I protestanti spagnoli non rappresentavano una vera e propria minaccia per l'ortodossia cattolica; erano in grande minoranza. Gli illuminati non erano sufficienti, nemmeno loro, a occupare a tempo pieno un apparato di addetti che col tempo era diventato pletorico.

Perseguendo la massa dei Vecchi Cristiani, talvolta per mezzo di artifizi linguistici - la stregoneria, la superstizione, le frasi scandalose, le condotte devianti, ecc. - e non rinunciando a perseguire i giudaizzanti e i protestanti quando se ne presentava ancora l'occasione, l'Inquisizione aveva trovato il modo di sopravvivere fino agli inizi del XIX secolo.

La fine dell'Inquisizione

Alla fine dell'ancien regime si osserva un contrasto sempre più netto tra i quadri superiori del Sant'Uffizio, vicini al potere e disposti a collaborare con le riforme, e una base ignorante e retrograda. Uno dei più brillanti rappresentanti della prima categoria fu Juan Antonio Llorente. Llorente era commissario del Sant'Uffizio presso il tribunale di Logrono quando, nel 1788, l'inquisitore generale Rubin de Cevallos lo chiamò a corte in qualità di segretario del Consiglio supremo. Cinque anni dopo, nel 1793, il nuovo inquisitore generale, Manuel Abad y la Sierra, gli chiese un rapporto su un'eventuale riforma dell'Inquisizione.

Tale rapporto venne portato a termine nel 1798: si tratta dei discorsi sulla procedura in uso nel Sant'Uffizio (Discursos sobre el orden de proceder en los tribunales de la Inquisición), che non saranno pubblicati fino al 1995. Llorente venne allontanato per qualche tempo, ma poi reintegrato nel 1805. Come altri alti funzionari venne chiamato a Bayonne, nel maggio del 1808, quando Napoleone obbligò i Borboni - il padre, Carlo IV, e il figlio, Ferdinando VII - a rimettere nelle sue mani il trono di Spagna.

Llorente entrò allora al servizio di Giuseppe Bonaparte, che lo nominò direttore generale dei beni nazionali. Con gli appunti che aveva preso nel periodo in cui lavo-

rava alla Suprema, Llorente stese una memoria sull'Inquisizione e sull'opinione pubblica in Spagna (Memoria histórica sobre cuàl ha sido la opinion nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición), pubblicata nel 1812. La caduta di Giuseppe Bonaparte lo costrinse all'esilio in Francia, e a Parigi pubblicò, nel 1817-1818, l'opera che lo renderà celebre, la Historia critica de la Inquisición en España[43]. Non c'è dubbio che Llorente facesse parte di quella élite di grande apertura intellettuale che, nell'ultimo terzo del XVIII secolo e all'inizio del XIX, sognava di dare nuova vita alla Spagna. Essa comprendeva, tra gli altri, gli ultimi inquisitori generali: Felipe Bertràn (1775-1783), Augustin Rubin de Cevallos (1784-1793), Manuel Abad y la Sierra (1793-1794), Francisco Antonio de Lorenzana (1794-1797), Ramon José de Arce y Renoso (1797-1808).

Grazie a Llorente sappiamo che cosa pensassero dell'Inquisizione questi riformatori. Il suo rapporto del 1798 auspicava non tanto la soppressione del Sant'Uffizio, ma l'introduzione di riforme per garantire i diritti della difesa; nella linea di quello che venne chiamato il giansenismo, più esattamente il regalismo, egli raccomandava di ridurre l'autonomia dell'Inquisizione e di metterla sotto il controllo diocesano; a suo giudizio, infatti, il Sant'Uffizio usurpava il potere giurisdizionale dei vescovi. Non diversamente la pensava Macanaz, all'inizio del XVIII secolo. Jovellanos, amico di Llorente, era dello stesso parere: bisognava restituire ai vescovi le loro responsabilità e le loro competenze in materia di eresia, perché essi erano più adatti a questo compito che non i monaci ignoranti.

Sempre come Jovellanos, Llorente riteneva che gli inquisitori esercitassero una censura poco intelligente sui libri; non soltanto contribuivano a rovinare il prestigio della Spagna all'estero, ma peggio ancora introducevano la «schiavitù negli spiriti con grandissimo danno dell'umanità».

Tale requisitoria non deve illudere: Llorente voleva rinforzare il ruolo dei vescovi perché questi venivano nominati dal potere politico, il che non valeva per i monaci; era un fatto che li rendeva più docili alle istruzioni suggerite dalla corte. Come la maggior parte dei riformatori spagnoli - che si sbaglierebbe a considerare dei «filosofi» o degli enciclopedisti alla francese - Llorente non cercava di «schiacciare l'infame», né di combattere la religione; voleva semplicemente ripulirla degli aspetti più discutibili e «popolari»: le devozioni, i pellegrinaggi, visti come manifestazioni di superstizione e fanatismo. L'Inquisizione, così come funzionava alla fine dell'ancien regime, sembrava incoraggiare, agli occhi dei riformatori, le tendenze più esecrabili della religione popolare.

Questo è quanto avvenne, per esempio, con le vicende della stregoneria: accanendosi contro donnette accusate di vari malefici, gli inquisitori del XVIII secolo mostravano tutta la loro ignoranza, mentre conservavano le superstizioni del popolino, quando nel XVI e XVII secolo i loro predecessori avevano dato prova in questo campo di una rara saggezza, rifiutando di associarsi nella caccia alle streghe che imperversava allora in Europa; a causa loro la Spagna era diventata lo zimbello dell'Europa, dove passava per il paese del fanatismo e dell'oscurantismo. L'elite illuminata

[43] Juan Antonio Llorente, Historia critica de la Inquisición en España, Hiperion, Madrid, 1981.

dell'epoca sembrava ossessionata dall'argomento della stregoneria, un ritorno anacronistico in pieno Illuminismo. Per meglio comprendere il fenomeno, Jovellanos si procurò il vecchio manuale del XV secolo, il Malleus maleficarum, Moratin ripubblicò la descrizione dell'autodafé di Logrono (1610)[44], Goya incluse la stregoneria nella serie dei Sogni e capricci e dipinse vari quadri su questo soggetto. Goya era amico di Moratin e di Llorente, di cui fece il ritratto. Contro simili eccessi, Llorente e una parte dei riformatori pensarono che un'Inquisizione rinnovata e meglio controllata avrebbe offerto vantaggi di cui lo Stato avrebbe sbagliato a privarsi.

Proprio in questo sta tutta l'ambiguità dell'Illuminismo spagnolo; si volevano delle riforme, ma senza sconvolgimenti. Non furono i riformatori spagnoli a concepire l'idea di sopprimere l'Inquisizione; fu Napoleone[45]. Sorpreso dalla sommossa del 2 maggio 1808 e dalla resistenza del popolo spagnolo, Giuseppe Bonaparte aveva dovuto lasciare Madrid poco dopo la capitolazione dell'esercito di Dupont a Bailén, nel luglio del 1808.

Napoleone decise allora di prendere le redini della situazione. Si mise personalmente alla testa della Grande Armée, che invase la Spagna. Il 4 dicembre 1808 si trovava alle porte di Madrid, ma prima di entrare nella capitale e di intronarvi di nuovo il fratello, l'imperatore firmò a Chamartin una serie di decreti e in pochi minuti mise fine all'ancien regime in Spagna; l'Inquisizione figura tra le prime istituzioni soppresse. Misure così radicali presero alla sprovvista le classi colte spagnole, che non avevano mai osato sperare si potesse arrivare a tanto. Molti - tra cui in particolare Llorente - si adeguarono; molti altri rifiutarono per patriottismo le riforme imposte da un esercito di occupazione e da un re straniero; avviarono la lotta per l'indipendenza nazionale, ma anche per la rinascita della Spagna. L'assemblea di Cadice preparò una costituzione liberale. La questione dell'Inquisizione non poté non venire alla ribalta. Le Cortes avevano veramente soppresso il Sant'Uffizio? Questo è quanto si leggeva dappertutto.

Eppure, il decreto del 22 febbraio 1813 era zeppo di ambiguità.

Vi si afferma che la religione cattolica apostolica e romana avrebbe goduto della protezione della Costituzione e delle leggi (art. I), che «il tribunale dell'Inquisizione è incompatibile con la Costituzione» (art. II) e che di conseguenza conviene tornare alla legislazione medievale (le Partidas) e restituire ai vescovi la giurisdizione in materia di fede, conformemente al diritto canonico; sempre in applicazione della legislazione medievale e del diritto canonico, la giustizia secolare è abilitata ad applicare agli eretici le pene previste dalla legge (art. III). L'articolo V dispone che «tutti gli spagnoli sono autorizzati a denunciare al tribunale ecclesiastico il reato di eresia». Il capitolo II dello stesso decreto riafferma la necessità di impedire l'introduzione di libri interdetti o contrari alla religione; l'autorizzazione preventiva del vescovo era richiesta per pubblicare un libro di argomento religioso e i magistrati civili erano inca-

[44] La relazione di questo autodafé fu ristampata ancora nel 1820.

[45] L'abate Grégoire aveva inviato all'inquisitore generale Ramon José de Arce una protesta per chiedere la soppressione dell'Inquisizione, facendo contemporaneamente l'apologia della Rivoluzione francese. Questo documento suscitò una reazione generale di rifiuto in Spagna, dove venne accolto molto male.

ricati di requisire le opere interdette dai vescovi... I liberali di Cadice avevano veramente deciso di sopprimere l'Inquisizione? L'istituzione è dichiarata fuorilegge, ma il reato di eresia sussiste e viene punito dalla legge; allo stesso modo viene mantenuta la censura. L'unica differenza è che ai vescovi vengono attribuite competenze che, fino a quel momento, erano degli inquisitori. Bisogna riconoscere che il decreto di Chamartin era ben più esplicito.

Nonostante queste precauzioni, alle Cortes il testo sull'Inquisizione raccolse solo novanta voti; sessanta deputati votarono contro perché speravano che nulla cambiasse[46]. Le Cortes avevano anche deciso che il decreto che stabiliva l'abolizione dell'Inquisizione sarebbe stato letto in tutte le chiese per tre domeniche consecutive; la maggioranza del clero si rifiutò di obbedire a questo ordine e la Reggenza - cioè il governo provvisorio - lasciò fare. Ristabilito sul trono, Ferdinando VII non poteva mirare ad altro che alla restaurazione dell'ancien regime; l'Inquisizione naturalmente avrebbe ritrovato il suo posto tra le istituzioni: «L'Inquisizione è il mezzo più efficace per risparmiare ai miei sudditi le divisioni intestine e per dare loro pace e tranquillità; ho dunque giudicato quanto mai opportuno, nelle circostanze presenti, restituire al tribunale del Sant'Uffizio la sua giurisdizione» (21 luglio 1814). Sei anni dopo i liberali ristabilirono la costituzione e soppressero di nuovo l'istituzione. Dopo che l'esercito francese del duca d'Angoulème - i «Centomila figli di san Luigi» - ebbe messo fine al regime costituzionale, Ferdinando VII non osò ridare vita all'Inquisizione, almeno non con quel nome; al suo posto creò delle commissioni di fede (juntas de fé). Nel 1826 una delle commissioni, presieduta dal vescovo Simon Lopez, condannò a morte un istitutore valenciano, Cayetano Ripoll, accusato di deismo.

Venne impiccato. Il Sant'Uffizio non sarà definitivamente abolito che dopo la morte di Ferdinando VII, per decreto della reggente Maria Cristina (15 luglio 1834). Nel 1838, Larra compose il suo epitaffio: «Qui giace l'Inquisizione, figlia della fede e del fanatismo, morta di vecchiaia». Non era una descrizione troppo inesatta.

[46] L'abate Grégoire aveva inviato all'inquisitore generale Ramon José de Arce una protesta per chiedere la soppressione dell'Inquisizione, facendo contemporaneamente l'apologia della Rivoluzione francese. Questo documento suscitò una reazione generale di rifiuto in Spagna, dove venne accolto molto male.

Capitolo terzo:

L'apparato amministrativo del Sant'Uffizio

L'Inquisizione spagnola era un tribunale ecclesiastico sottoposto all'autorità dello Stato, caratteristica che lo distingueva dall'Inquisizione creata nel XIII secolo per la lotta contro i valdesi e i catari.

Quest'ultima aveva sottratto alla giurisdizione ordinaria dei vescovi il compito di difendere la fede e di reprimere le eresie, affidando tale missione al papa - e solo a lui. In Spagna il papa rinunciò a questa prerogativa, concedendola direttamente al potere civile. Questo è quanto emerge dalla bolla di fondazione Exigit sincerae devotionis, che porta la data del 1° novembre 1478. Sisto IV autorizzava Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia a nominare gli inquisitori con l'incarico di svolgere inchieste sui convertiti giudaizzanti e di perseguirli unitamente ai loro complici; vi era precisato che per la difesa della fede questi inquisitori avrebbero ricevuto la giurisdizione, i poteri e l'autorità che, sino a quel momento, erano stati di competenza dei vescovi.

Il 27 settembre 1480, in virtù della bolla di fondazione, i re nominarono i primi inquisitori per i domini della corona di Castiglia; abbiamo già visto in che modo Ferdinando riuscì a ottenere lo stesso privilegio per la corona d'Aragona. Tre anni dopo si avviò una nuova procedura: su istanza dei sovrani, il papa designò inquisitore generale Torquemada, che avrebbe provveduto a nominare gli inquisitori delegati. Nel 1488, Innocenzo VIII accordò ai Re Cattolici il diritto di proporgli il nome del successore di Torquemada nel momento in cui se ne sarebbe presentata la necessità. Questa procedura rimase in vigore fino alla fine dell'istituto: il papa nominava inquisitore generale la persona che gli veniva proposta dal re di Spagna, e gli concedeva la facoltà di reprimere le eresie; l'inquisitore generale, a sua volta, trasmetteva i poteri così ricevuti agli inquisitori delegati dei distretti. Il Sant'Uffizio spagnolo, di conseguenza, dipendeva completamente dall'inquisitore generale, il che era come dire che dipendeva dallo Stato, il quale lo aveva nominato.

L'inquisitore generale

Torquemada era stato designato inquisitore generale per la corona di Castiglia; poco tempo dopo ricevette anche la nomina di inquisitore generale per la corona d'Aragona. L'11 febbraio 1486 Innocenzo VIII apportò alcune modifiche alle disposizioni esistenti; Torquemada divenne inquisitore generale per tutti i territori sottoposti all'autorità di Ferdinando e di Isabella. Questa decisione deve essere interpretata come

un tentativo di introdurre in Spagna un principio di centralizzazione. Dal 1479 alla fine del XVII secolo, infatti, la monarchia spagnola riunì territori retti da statuti molto diversi: signorie, principati, regni, raggruppati o meno in corone (la Castiglia, l'Aragona e, dal 1580 al 1640, il Portogallo), ciascuno dei quali conservava le sue proprie istituzioni, l'autonomia, il diritto, l'economia, la moneta, ed eventualmente anche la sua propria lingua. L'Inquisizione era l'unica istituzione comune a tutto il complesso della monarchia e abbiamo visto che i fueros non erano bastati a ostacolare questo stato di cose. Nel 1507, tuttavia, Ferdinando parve voler fare un passo indietro; designò due inquisitori generali, il cardinale Cisneros per la corona di Castiglia, Juan de Enguerra e poi Luis Mercader per la corona d'Aragona. A giustificare questa dualità era intervenuto un fatto eccezionale. Dopo la morte della moglie Isabella, Ferdinando rimaneva in effetti re soltanto d'Aragona, mentre in Castiglia governava a nome della figlia, la regina Giovanna la Pazza; il suo timore era che la Castiglia e l'Aragona potessero separarsi, ricreando la situazione precedente al 1479. La nomina di due inquisitori generali costituiva una garanzia per il futuro; avrebbe consentito a Ferdinando di conservare l'alta potestà sull'Inquisizione d'Aragona, qualsiasi cosa gli riservassero gli anni successivi. Dieci anni dopo, lo scenario era cambiato; il rischio di vedere scindere la monarchia si era dileguato. Il futuro Carlo V attese la morte di Cisneros per riunificare il Sant'Uffizio; nel 1517 il cardinale Adriano venne nominato inquisitore generale per tutta la monarchia.

Come abbiamo visto, l'inquisitore generale veniva nominato dal papa su proposta dei re di Spagna. Si trattava di un punto su cui questi ultimi non cedettero mai; formalmente l'inquisitore generale riceveva i suoi poteri dal papa, che tuttavia era tenuto a scegliere la persona propostagli dai re. Nel 1522, dopo la sua ascesa al seggio pontificio, Adriano vi obiettò che la facoltà di proporre l'inquisitore generale era un privilegio a suo tempo accordato a titolo personale al re d'Aragona; scomparso questi, il papa tornava in possesso di tutte le sue prerogative. Carlo V non era dello stesso parere. In una lettera da Bruxelles datata 29 marzo 1522 affermava con forza esattamente il contrario. Adriano VI cedette. Le nomine dell'inquisitore generale ebbero sempre formalmente l'aspetto di un motu proprio, nel quale non si trova alcun riferimento a una proposta espressa dal re di Spagna, ma si tratta di una sottigliezza che non può trarre in inganno nessuno: a nominare gli inquisitori generali era proprio il re, che di conseguenza pilotava indirettamente l'Inquisizione. A questo punto potrebbe sorgere una domanda: se era il re a nominare effettivamente l'inquisitore generale, poteva anche revocarlo? In linea di principio, no; ma avrebbe potuto emarginarlo, oppure esercitare su di lui pressioni tali da provocarne le dimissioni. Alonso Manrique, arcivescovo di Siviglia, costituì l'unico esempio della prima soluzione. Nel dicembre del 1529 cadde in disgrazia presso l'imperatrice Isabella, e poi nel 1534 presso Carlo V[47]. Il Consiglio dell'Inquisizione, la Suprema, approfittò della situazione

[47] L'imperatrice Isabella si interessava alla sorte di una giovane e ricca ereditiera, Luisa de Acuña. L'aveva sistemata in un convento di Toledo in attesa di trovarle marito. Abusando della propria autorità, Manrique introdusse nel convento il nipote e fece subito celebrare il matrimonio con Luisa de Acuña. Indignata, l'imperatrice scacciò Manrique dalla corte. Al suo ritorno in Spagna, nel 1533,

per sostituire la propria autorità a quella dell'inquisitore generale; si trattava di un abuso di potere, ma nessuno si azzardò a contestarlo.

I casi di dimissioni forzate invece furono più numerosi. Se ne conoscono almeno cinque: nel 1507 Deza, compromesso dal caso Lucerò; nel 1599 Portocarrero, eliminato da Filippo III; nel 1602 Nino de Guevara, anch'egli oggetto dell'ostilità di Filippo III; nel 1621 Aliaga Martinez, che Olivares giudicava corrotto, e nel 1643 Sotomayor, troppo anziano per continuare a svolgere le sue funzioni. Dato che l'inquisitore generale agiva in virtù di una delega pontificia, i suoi poteri avrebbero dovuto cessare alla morte del papa che lo aveva nominato. Fin dall'inizio apparve ovvio invece che il nuovo papa avrebbe confermato l'inquisitore generale nella sua carica. Nel corso della sua lunga storia, l'Inquisizione spagnola conservò sempre questo carattere misto: giurisdizione religiosa in virtù dei suoi obiettivi - almeno teorici - e giurisdizione politica in ragione dei suoi stretti legami con lo Stato.

Che cosa sarebbe successo se un papa si fosse rifiutato di nominare un dato inquisitore generale? In tale eventualità il Sant'Uffizio spagnolo sarebbe semplicemente scomparso. Nessun papa osò mai assumersi il rischio di un conflitto con i re di Spagna.

L'Inquisizione continuò a esistere fin quando questo costituì la volontà del potere politico, ma il papa non fece mai niente per cercare di mettervi fine.

Dal 1480 al 1820 si contano quarantacinque inquisitori generali.

Dato che si trattava di una carica politica, i sovrani furono particolarmente attenti nella scelta dei titolari. I primi inquisitori generali - Torquemada, Cisneros... - erano di modesta estrazione.

Con Manrique, nominato nel 1523, si vide arrivare a capo del Sant'Uffizio un rappresentante dell'alta nobiltà, ma si trattò di un'eccezione. Nel XVI secolo i sovrani designarono preferibilmente prelati che già erano arcivescovi di Siviglia o di Toledo, o che erano stati membri e presidenti del Consiglio di Castiglia. La maggior parte avevano studiato in una delle tre grandi università: Salamanca, Valladolid, Alcalà. Dal XVII secolo in poi si nota un cambiamento ancora più marcato; molti degli inquisitori generali avevano frequentato le grandi scuole, i colegios mayores di Santa Cruz (Valladolid) o di San Ildefonso (Alcalà).

Nipote del teologo Juan de Torquemada e come lui monaco domenicano, il primo inquisitore generale, Tomàs de Torquemada, era priore del convento di Santa Cruz di Segovia, e confessore dei Re Cattolici. Di lui rimase una ben giustificata fama di intransigenza e di rigore. Per sua istigazione l'Inquisizione si mostrò terribilmente severa e sanguinaria; fu proprio durante il periodo dell'instaurazione che si registrò il più alto numero di condanne, soprattutto capitali. Fu Torquemada a sollecitare i Re Cattolici a espellere gli ebrei, col fine di privare i conversos di qualsiasi legame con l'ebraismo dei loro antenati[48]. I successori di Torquemada non gli rassomi-

---

Carlo V reintegrò Manrique nella sua carica di inquisitore generale, ma l'anno seguente gli ordinò nuovamente di tornare a risiedere nella sua diocesi, dove morì nel 1538.

[48] Nel 1869 Victor Hugo dedicò a Torquemada un dramma (intitolato appunto Torquemada) che pubblicò solo nel 1882. In esso si vedono tre preti: Francesco di Paola che incarna la santità e la dolcezza secondo il Vangelo, ma che si disinteressa dell'andamento del mondo; il papa Alessandro

gliarono affatto sotto questo punto di vista e certamente non potrebbero passare per fanatici. Quel che si rimproverò a Deza fu di aver mancato di lucidità e di fermezza nel caso Lucerò. Più complessa fu la personalità di Cisneros. Nel 1499, quando non era ancora inquisitore generale, Cisneros trovava poco efficaci i metodi di evangelizzazione di Talavera; a Granada le conversioni tra i musulmani erano scarse. Decise allora di dare un impulso al movimento; prese l'iniziativa di battezzare forzosamente centinaia di infedeli e fece bruciare molti libri arabi, a eccezione dei testi di medicina. All'incirca nella stessa epoca, lo stesso personaggio dava prova di grande apertura mentale nella nuova università da lui fondata ad Alcalà de Henares, dove, per esempio, lasciava agli studenti la libertà di scegliersi il sistema filosofico, tomismo o nominalismo; incoraggiò lo studio delle lingue antiche; non obiettò all'assunzione come professori dei fratelli Juan e Francisco de Vergara, che tutti sapevano essere dei conversos; la Bibbia poliglotta da lui finanziata rimane una delle più belle realizzazioni del biblismo e dell'umanesimo spagnoli; come già abbiamo visto, Erasmo avrebbe potuto associarsi a quest'opera e accettare l'invito di Cisneros.

Manrique non merita certamente la reputazione di umanista - oppure di erasmiano - che gli è stata attribuita. In qualità di vescovo di Cordova, dal 1516 al 1523, acconsentì infatti alla distruzione di parte della moschea per costruire la cattedrale[49]. Manrique non riuscì a evitare che i suoi amici erasmiani o spirituali venissero perseguiti; Juan de Avila, Vergara e altri furono arrestati e condannati dal Sant'Uffizio senza che egli vi si opponesse efficacemente; è vero che durante la maggior parte del suo mandato - dal 1529 fino alla morte, avvenuta nel 1538 - Manrique, caduto in disgrazia, non aveva più sufficiente autorità sull'istituto che era stato incaricato di dirigere.

Fernando de Valdés è più vicino all'idea che ci si è fatti di un inquisitore intransigente e rigoroso. Nato nel 1483, entrò nel Consiglio dell'Inquisizione nel 1524 e vi restò fino al 1535, anno in cui assunse la presidenza della cancelleria di Valladolid; conobbe dunque dall'interno il funzionamento del Sant'Uffizio. Dal 1539 al 1546, Valdés presiedette il Consiglio reale, il massimo istituto della monarchia. Nel 1547 fu nominato contemporaneamente arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale. Fu forse un modo elegante per estrometterlo dal Consiglio reale? Seri indizi lo fanno pensare, a incominciare dai giudizi poco lusinghieri espressi sulla sua persona da Carlo V. Nel 1556 la carriera di Valdés sembrò in pericolo. La monarchia stava attraversando allora un periodo difficile: si era in guerra con la Francia e il nuovo re Filippo II, a corto di finanze, si rivolse ai vescovi di Spagna per chiedere loro di contribuire spontaneamente al finanziamento della politica estera. Tutti i prelati risposero generosamente, escluso uno, Valdés, arcivescovo di Siviglia, uno dei più ricchi bene-

---

Borgia, libertino e scettico, avido di potere temporale, e il fanatico Torquemada, convinto che bruciando gli eretici li avrebbe purificati e salvati. Victor Hugo, Torquemada, Table Ronde, 1998 (trad. it. Ruy Blas; I Burgavi; Torquemada, Rizzoli, Milano, 1962).

[49] Carlo V aveva autorizzato i lavori prima di vedere il monumento. Recandosi sul posto il 10 maggio 1526, si sarebbe espresso in questi termini: «Se avessi saputo di che cosa si trattava, avrei rifiutato il mio consenso. State costruendo quello che si può vedere dovunque ed avete distrutto quello che non si trova da nessun'altra parte».

fici ecclesiastici di Spagna! Carlo V, che si trovava a Yuste, si indignò; uguale fu la reazione di Filippo II, tanto che prese in considerazione l'ipotesi di costringere Valdés a risiedere nella sua diocesi, al fine di impedirgli di esercitare il mandato di inquisitore generale. La situazione interna però si volse a favore di Valdés. Si scoprì in quel momento l'esistenza di focolai protestanti a Valladolid e Siviglia. La cifra dei sospetti fu forse deliberatamente gonfiata da Valdés? Non è da escludere. Il fatto è che questi rimase al suo posto; non era certo il caso di cambiare l'inquisitore generale in un momento del genere. Fu Valdés a imprimere la svolta antimistica del 1559. La responsabilità fu solo sua? No, anche senza di lui le cose, probabilmente, sarebbero andate nello stesso modo. In tutta l'Europa, e non solo in Spagna, la situazione religiosa si inasprì; cattolici e protestanti si armarono gli uni contro gli altri in modo sempre più deciso; la forza delle cose, più che non la volontà degli uomini o il volgere delle generazioni, fu allora responsabile dei cambiamenti che si produssero. Quel che è sicuro è che Valdés contribuì a dare alla svolta del 1559 una forma decisamente aggressiva. Fu sempre Valdés che si assunse la responsabilità di mandare in prigione l'arcivescovo di Toledo. Da tempo egli era geloso di Carranza, del suo prestigio, del suo successo; si presentava ora una buona occasione per fargliela pagare; Valdés non se la lasciò sfuggire: si accanì contro Carranza in tal modo che costui non ebbe difficoltà a farlo ricusare come giudice, senza che per questo si impedisse al processo di seguire il suo corso. D'altra parte, Valdés fu anche un organizzatore di prim'ordine. É a lui, come vedremo, che si deve una nuova edizione aggiornata di procedura inquisitoriale. I suoi successori furono più moderati. Si mostrarono anche molto attenti alle questioni politiche del momento. Quiroga, per esempio, il cui mandato coprì il periodo 1573-1594, non nascose mai l'amicizia che lo legava al segretario Antonio Perez, accusato di tradimento; a quanto pare Filippo II non gliene serbò rancore. Fu Quiroga che nel 1576 pretese che fra' Luis de Leon venisse scagionato dalle accuse che pesavano su di lui, fatto quanto mai raro e certo non nella linea dell'Inquisizione. In ciò è ben chiara la differenza da Manrique, incapace di far rendere giustizia agli erasmiani.

Nel XVII secolo e per la maggior parte del XVIII gli inquisitori generali non furono personaggi assolutamente mediocri, ma certo privi di personalità. Si trattava di onesti agenti, come suggerisce il titolo di un celebre libro di Julio Carlo Baroja, El señor inquisidor («Il signor inquisitore»). Bisogna aspettare gli ultimissimi anni del XVIII secolo per trovare, con il cardinal Lorenzana, un inquisitore generale che rinnovasse la grande tradizione culturale di un Cisneros. Lorenzana era la classica figura del prelato illuminato, quale veniva apprezzato ai tempi di Carlo III. Iniziò la sua carriera come arcivescovo del Messico e lo si vide allora svolgere un'intensa attività per favorire, com'era ovvio, l'insegnamento della religione, ma anche per promuovere gli studi scientifici; nel 1770, per esempio, pubblicò una storia della Nuova Spagna riccamente documentata e illustrata. Nel 1772 Carlo III lo nominò arcivescovo di Toledo. Lorenzana mise gli immensi introiti di questo beneficio ecclesiastico al servizio dei poveri e della cultura:arricchì le biblioteche; si interessò alle antichità regionali; pubblicò diverse opere sul rito gotico e su quello mozarabico; finanziò le edizioni delle opere di sant'Isidoro di Siviglia... Sarebbe difficile definire Lorenzana un inqui-

sitore ottuso e fanatico. Nell'Inquisizione non erano da temere gli uomini, bensì l'istituzione in se stessa.

Il Consiglio dell'Inquisizione

Il primo riferimento sul Consiglio dell'Inquisizione - Consejo de la Suprema y General Inquisición, abbreviato in Suprema - risale all'ottobre del 1488. Voluto da Ferdinando d'Aragona, questo organismo era formato inizialmente da alcuni membri del Consiglio reale, incaricati di seguire le pratiche del Sant'Uffizio e di affiancare l'inquisitore generale che ne era il presidente. Abbiamo già detto che nel 1507 Ferdinando aveva ritenuto opportuno nominare due inquisitori generali; di conseguenza ci furono anche due Consigli supremi, uno per la Castiglia, l'altro per l'Aragona.

Quando il cardinale Adriano diventò inquisitore generale di ambedue le corone, nel 1518, il Consiglio si ritrovò anch'esso unificato; per la precisione, scomparve il Consiglio d'Aragona. La Suprema comprendeva quattro consiglieri - sei alla fine del XVI secolo - e due segretari, uno per la Castiglia, l'altro per l'Aragona, più due rappresentanti del Consiglio di Castiglia. I membri venivano nominati dal re su proposta dell'inquisitore generale, che stilava una lista di tre nomi - la terna - per ciascuna posizione da ricoprire. Il Consiglio dipendeva dunque totalmente dal potere civile. Si trattava di uno degli elementi della polisinodia caratteristica del regime asburgico. Per decisione di Filippo II, occupava il terzo livello protocollare tra i consigli della monarchia, dopo il Consiglio di Castiglia e il Consiglio d'Aragona.

Le competenze della Suprema non furono mai chiaramente definite. In un primo momento non aveva alcun potere decisionale nelle questioni di eresia, le quali erano di competenza esclusiva dell'inquisitore generale, l'unico che aveva ricevuto in proposito un preciso incarico dal sommo pontefice. Il ruolo del Consiglio si ampliò nei periodi in cui l'inquisitore generale era assorbito da altre funzioni - fu questo il caso di Cisneros quando, in due riprese, dovette governare la Castiglia in qualità di reggente - o anche quando l'inquisitore generale aveva perso la fiducia del sovrano, come accadde a Manrique dal 1529 al 1538. Nel suo Gran Memorial del 1624 Olivares, che conosceva bene gli istituti della monarchia, presentava la Suprema come essenzialmente investita del compito di esaminare in appello i giudizi emessi dai tribunali provinciali[50]. Dalla metà del XVI secolo, il Consiglio emetteva precisazioni su questioni controverse - i casi di stregoneria, per esempio -, che comunicava ai tribunali sotto forma di circolari - cartas acordadas - al fine di coordinare la loro azione e illuminarli sulla procedura da seguire in questo o quel campo.

[50] «Determinar las causas que vienen a él {el Consejo} en grado de apelación de todas las demàs inquisiciones».

I distretti inquisitoriali

I primi inquisitori, nominati a Siviglia nel 1480, vennero ben presto sopraffatti dal numero di giudaizzanti della Bassa Andalusia, tanto che nel 1482 Torquemada creò un nuovo tribunale permanente a Cordova, oltre a insediarne altri due a Valencia e a Saragozza, nella corona d'Aragona. L'anno successivo altri due distretti vennero creati a Jaén e a Ciudad Real, l'ultimo dei quali aveva giurisdizione sulla maggior parte della Nuova Castiglia, della Mancia e persino dell'Estremadura; per la verità, Ciudad Real venne assunta come sede perché l'arcivescovo Carrillo si oppose alla costituzione di un'Inquisizione a Toledo; alla morte di Carrillo avvenuta nel 1485, il suo successore, il cardinal Mendoza, non oppose più alcuna resistenza e gli inquisitori si trasferirono allora da Ciudad Real a Toledo. Tutta la metà meridionale della penisola si trovò dunque sotto il controllo del Sant'Uffizio, e tale suddivisione venne accentuata dalla creazione dei distretti di Llerena (1485), Cuenca (1489), Sigüenza e Jerez (1491). Questa organizzazione fu completata dalla fondazione del tribunale di Murcia, nel 1488. Nel 1486, per fare fronte a una situazione contingente - la scoperta di un focolaio di criptogiudaismo in seno all'ordine dei geronimiti - era stato insediato un tribunale speciale a Guadalupe, che funzionò fino al 1491. A Granada non ci fu alcun tribunale fino al 1526. Il primo arcivescovo, Talavera, che aveva una grande influenza sulla regina Isabella, vi si era opposto, il che non aveva impedito che inquisitori venuti da Cordova svolgessero nella città inchieste sui conversos. Secondo Navagero, nunzio papale presso Carlo V, al momento della resa di Granada il re Ferdinando avrebbe promesso di non farvi insediare un tribunale dell'Inquisizione, il che avrebbe spinto molti sospetti di tutta la Spagna a rifugiarvisi. Nel 1485 l'Inquisizione fece la sua comparsa a nord del Guadarrama con la creazione del tribunale di Medina del Campo - trasferito poi a Salamanca nel 1488 - e quindi di quelli di Segovia e di Lerida (1486), di Valladolid (1488) - quest'ultimo trasferito a Palencia nel 1483 -, di Burgos e di Osma (1489), di Avila (1490), di Calahorra (1491), di Leon (1492). Nella stessa epoca si costituì un tribunale nelle Baleari (1488).

Dal 1480 al 1495 i tribunali si moltiplicarono - nel 1493 pare ve ne fossero ventitré - e la loro rete copriva ormai tutta la penisola, a eccezione della Galizia e della Navarra, che a quell'epoca era indipendente. Questa proliferazione portò a un aumento delle spese, che si cercò di contenere procedendo ad accorpamenti.

Avvenne così che nel 1502 si fusero in un solo distretto quelli di Burgos, Leon, Salamanca, Avila, Segovia e Valladolid, con sede in quest'ultima città; nel 1503 Siviglia assorbì Jerez; Cuenca, Sigüenza e Calahorra andarono a costituire un unico distretto. Nell'epoca successiva la situazione si stabilizzò. Nel 1513, dopo che la Navarra era stata riunita alla corona di Castiglia, si decise di creare un tribunale a Pamplona; nel 1516 se ne trasferì la sede a Tudela, poi a Calahorra (1521) e infine a Logrono, nel 1570. L'ultimo tribunale della penisola fu quello di Santiago de Compostela, creato nel 1574. Fino a quel momento, la Galizia faceva parte del distretto di Val-

ladolid. L'insediamento di un tribunale autonomo a Santiago aveva come scopo la lotta contro la propaganda luterana, che penetrava in Spagna attraverso i porti del litorale cantabrico; per questa ragione gli inquisitori della Galizia avevano il diritto di ispezionare le navi straniere, di sequestrare i libri proibiti e di perseguire eventualmente i marinai luterani che vi facevano scalo. Sotto Filippo II, nel momento in cui Madrid diventava sede della corte, si sentì la necessità di costruirvi una nuova struttura che non avrebbe avuto esistenza ufficiale fino alla metà del XVIII secolo; nell'attesa, fu il tribunale di Toledo a subentrare nella competenza.

L'Inquisizione si insediò anche nelle Canarie (nel 1568 in modo permanente) e in America. Nel 1569, Filippo II creò i distretti di Lima e del Messico; un terzo tribunale venne costituito nel 1610 a Cartagena delle Indie. Bisogna tener presente che i nativi non erano sottoposti alla giurisdizione del Sant'Uffizio; venivano assimilati ai Vecchi Cristiani, per lo meno in teoria. Nel 1571, Filippo II ottenne dal papa anche la creazione di un tribunale speciale per la marina, tribunale itinerante che aveva giurisdizione sull'esercito e sulla flotta agli ordini di don Giovanni d'Austria, la stessa che poco dopo sarebbe uscita vittoriosa dalla battaglia di Lepanto. Il primo inquisitore del mare fu Jerónimo Manrique - figlio naturale dell'inquisitore Alonso Manrique -, che celebrò con molta solennità un autodafé a Messina nel 1572, dopo la vittoria navale. Il tribunale entrò in séguito in conflitto con le autorità militari e navali, tanto che, pur non venendo mai ufficialmente soppresso, cessò di fatto la sua attività.

Si noterà che i distretti inquisitoriali non coincidevano sempre con i confini geografici delle diocesi, né con le divisioni politiche.

Orihuela, per esempio, che faceva parte del regno di Valencia, non dipendeva dall'Inquisizione di Valencia, ma da quella di Murcia, città della corona di Castiglia. Queste apparenti incoerenze erano frutto di precise volontà; i distretti vennero ritagliati nella maniera più razionale possibile, talvolta non tenendo conto delle suddivisioni ecclesiastiche o politiche, in quanto ciò che più contava era garantire l'efficienza dell'istituto. Da questo punto di vista l'Inquisizione rappresenta un primo passo sulla via della centralizzazione politica; non fu un caso che Ferdinando l'imponesse ai suoi sudditi della corona d'Aragona, a dispetto dei fueros.

L'amministrazione dell'Inquisizione spagnola prese la sua forma definitiva nel XVIII secolo. I distretti furono allora raggruppati in due settori, corrispondenti alle due principali corone della monarchia, la Castiglia e l'Aragona; ciascun settore aveva il suo segretariato. Dipendevano dal segretariato di Castiglia i tribunali di Toledo, Siviglia, Valladolid, Granada, Cordova, Murcia, Llerena, Cuenca, Santiago de Compostela e delle Canarie. Dal punto di vista amministrativo, vennero posti sotto l'autorità del segretariato d'Aragona i tribunali di Logrono, Saragozza, Valencia, Barcellona, Palermo, Lima - Ciudad de los Reyes - e del Messico, Cartagena delle Indie, Maiorca e la Sardegna. La divisione rispettava grosso modo le divisioni politiche della monarchia, ma si notano delle anomalie di cui non si capiscono le ragioni: Logrono, Messico, Lima e Cartagena delle Indie avrebbero dovuto dipendere dal segretariato di Castiglia, dato che la Rioja e le Indie appartenevano alla corona di Castiglia. Forse si cercò di dividere in maniera più o meno equa i compiti amministrativi dei due segretariati senza tenere conto delle divisioni politiche? Da questo esempio si vede

chiaramente che l'Inquisizione si poneva al di sopra dei vari territori che componevano la monarchia.

Gli inquisitori

In ciascun tribunale si trovavano generalmente due inquisitori - a Valencia pare ce ne fossero tre -, due segretari, un magistrato accusatore (fiscal), un ufficiale di polizia (alguacil), un esattore, un custode, un magistrato incaricato di amministrare i beni messi sotto sequestro e confiscati, e un medico. Tutti questi agenti erano nominati dall'inquisitore generale, senza il parere del Consiglio supremo. Il che era logico: l'inquisitore generale agiva per delega del sommo pontefice; era l'unico a poter subdelegare ad altri le sue mansioni; alla sua morte il personale da lui assunto e immesso nei distretti decadeva subito dalla funzione; di fatto, però, secondo una consuetudine instauratasi ben presto, il nuovo inquisitore generale rinnovava le deleghe autorizzate dal suo predecessore, così da evitare qualsiasi interruzione operativa.

Degli agenti che costituivano il personale fisso del tribunale, i più importanti erano gli inquisitori propriamente detti; erano loro a decidere gli arresti, a istruire i processi e a emettere i verdetti.

Nel 1478, nella bolla di fondazione, Sisto IV aveva autorizzato Ferdinando e Isabella a nominare tre inquisitori che fossero «vescovi o personaggi di alta dignità, esponenti del clero regolare o secolare, che avessero più di quarant'anni, timorati di Dio, di buon carattere e provenienti da famiglie onorate, insegnanti o diplomati in teologia o in diritto canonico». Non si sa perché Torquemada nelle sue Instrucciones pubblicate il 6 dicembre 1484 introducesse alcune modifiche sostanziali; pose come norma inderogabile che gli inquisitori avessero un titolo universitario (letrados) e una buona reputazione, ma non che fossero ecclesiastici.

Quando rinnovò i poteri dell'inquisitore generale Deza, il 24 novembre 1498 e poi ancora il 1° settembre 1499, nemmeno Alessandro VI precisò che gli inquisitori dovessero essere degli ecclesiastici. In realtà, non era raro incontrare inquisitori che non avevano mai ricevuto gli ordini sacri; si richiedeva loro semplicemente che fossero celibi e che rinunciassero al loro incarico in caso di matrimonio. Avvenne così che il 28 giugno 1515 il re Ferdinando scrivesse a Cisneros di aver appena saputo che Nebreda, inquisitore a Siviglia, stava per sposarsi; siccome si trattava di un buon servitore della corona, il re chiedeva che gli si trovasse subito un altro impiego.

Alla fine del regno di Filippo II, alla Suprema si accese un dibattito su questo argomento; alcuni inquisitori, si fece osservare, avevano ricevuto solo gli ordini minori; alcuni si erano perfino sposati e avevano ottenuto subito un altro impiego; la Suprema auspicava che si mettesse fine a questa prassi abusiva. Si doveva pretendere che tutti gli inquisitori avessero ricevuto gli ordini sacri. Nelle Instrucciones che comunicò all'inquisitore generale Manrique de Lara nel 1595 Filippo II stabiliva che gli inquisitori e i procuratori dovevano aver già ricevuto gli ordini sacri; ma nel 1608 Filippo III nelle sue istruzioni non fece parola di questa disposizione. Solo nel 1632 la

Suprema tagliò la testa al toro: gli inquisitori che non avessero ricevuto gli ordini sacri avrebbero dovuto rinunciare alle loro cariche. Questa faccenda lascia ben intendere fino a che punto i re di Spagna esercitassero una vera e propria autorità sull'Inquisizione; erano loro e non i papi a decidere su un aspetto così importante.

Anche per quanto concerneva l'età degli inquisitori si ebbe una simile alternanza di disposizioni. Almeno quarant'anni, si legge nella bolla di fondazione; ma il 3 febbraio 1485, allorché Innocenzo VIII confermò l'incarico a Torquemada, abbassò l'età minima a trent'anni, e Alessandro vi mantenne questa disposizione nei testi in cui conferì a Deza la delega apostolica per esercitare le funzioni di inquisitore generale (24 novembre 1498 e 1° settembre 1499). Passarono gli anni. Filippo II preferì inquisitori un po' più attempati, di trentacinque anni almeno. Fu per dargli soddisfazione?

Fatto sta che nel 1596, nominando Portocarrero alla testa del Sant'Uffizio spagnolo, Clemente VIII ripristinò le disposizioni iniziali: il limite d'età sarebbe tornato ai quarant'anni, ma Portocarrero fece qualche obiezione - non era sempre possibile trovare tutti i candidati di cui si aveva bisogno. Clemente VIII tornò allora sulla sua decisione. Da quel momento fino alla fine dell'istituto, i documenti pontifici e le regole interne omisero qualsiasi precisazione sull'età minima richiesta per fare l'inquisitore; si limitarono ad auspicare che venissero nominati «uomini prudenti, competenti, di buona reputazione, di mente sana e pieni di zelo per la fede cattolica».

Contrariamente a quanto si è sempre creduto, i monaci in generale e i domenicani in particolare furono sempre una minoranza nel personale del Sant'Uffizio. Il contrario sarebbe stato ben strano. Diversamente dall'Inquisizione medievale, l'Inquisizione spagnola era sottoposta all'autorità dello Stato; i re preferivano aver a che fare con membri del clero secolare, più docili dei regolari, i quali dovevano obbedienza ai loro superiori e al papa.

Su un totale di quarantacinque inquisitori generali solo sei furono domenicani (Torquemada, Deza, Garcîa de Loaysa, Luis de Allaga, Antonio de Sotomayor e Juan Tomàs de Rocaberti); Cisneros era francescano; tutti gli altri appartenevano al clero secolare. Lo stesso fenomeno è riscontrabile nei tribunali di provincia. A Toledo, per esempio, sui cinquantasette inquisitori recensiti tra 1482 e il 1598, solo uno era domenicano. A Valencia, sui venti inquisitori in carica prima del 1530 si contano cinque domenicani, ma la maggior parte dei quarantadue nominati fra il 1530 e il 1609 apparteneva al clero secolare. Nel XVII secolo la tendenza venne confermata: tutti gli inquisitori di Spagna, senza eccezione, così come i pubblici accusatori, furono secolari; nessuno apparteneva a un ordine religioso.

Qual era la formazione degli inquisitori? Trattandosi di magistrati incaricati di pronunciarsi sull'ortodossia di questa o quella proposizione, si sarebbe tentati di pensare che venissero preferibilmente assunti uomini di solide conoscenze teologiche. Ma non era così; la maggior parte degli inquisitori erano giuristi, esperti in diritto canonico. Questa situazione era frutto di una precisa volontà. Nel 1545 il giureconsulto Diego de Simancas fu categorico: nell'Inquisizione i giuristi sono più utili dei teologi. L'inquisitore generale Fernando de Valdés, lui stesso giurista, favoriva apertamente i canonisti; erano i più qualificati - a suo dire - a mettere in chiaro le questioni di procedura, perché in fin dei conti si trattava di giudicare delle persone, quindi era neces-

sario conoscere il diritto. Nel 1558 il personale che si occupava dei numerosissimi sospetti arrestati sotto l'accusa di luteranesimo era insufficiente; si cercarono dei collaboratori; quattro membri della Suprema erano ancora liberi, ma uno di essi era un teologo; sarebbe stato di ben poco aiuto nelle faccende contingenti, riteneva Valdés.

Il pregiudizio che favoriva i giuristi ebbe conseguenze di segno opposto. Da un lato rese più lunghi i processi; la preoccupazione di verificare tutto e di non trascurare alcuna regola di procedura doveva considerevolmente ritardare l'andamento della procedura penale, con disagio per gli indiziati detenuti in prigione. Si pensi ai diciassette anni del processo Carranza, ai quattro anni passati in prigione da fra' Luis de Leon. Ebbene, il primo fu infine condannato a una pena mite, il secondo venne prosciolto. I giuristi presentavano tuttavia il vantaggio di essere più rigorosi sulla consistenza delle testimonianze e delle prove. Tale circostanza fu forse favorevole agli accusati, soprattutto nei casi di stregoneria, come dimostrò Julio Caro Baroja; i canonisti tendevano a considerare come prive di valore la maggior parte delle testimonianze raccolte da minorenni; così come non credevano affatto a quanto riferivano i vecchi, le donne o comunque i testimoni che erano notoriamente di parte e che cercavano in tutti i modi di nuocere agli accusati. In questo caso la preferenza data ai giuristi contro i teologi si rivelò favorevole alle streghe[51]. Per quasi tutto il XVI secolo sembra che la maggioranza degli inquisitori avesse seguito studi superiori; parecchi erano in possesso di una laurea o di una libera docenza; alcuni erano usciti dai colegios mayores. In séguito la situazione si deteriorò. Alla fine del XVI secolo, secondo un rapporto della Suprema, un numero considerevole di inquisitori non avevano un diploma[52] e anzi erano sprovvisti di una preparazione adeguata ad esercitare le loro funzioni. Questa tendenza alla mediocrità continuò per tutta la prima metà del XVII secolo; il Sant'Uffizio non attirava più gli eruditi di vaglia. Un netto miglioramento si verificò dopo il 1650; gli inquisitori assunti in questo periodo erano dotati di grande esperienza, acquisita nell'amministrazione episcopale in qualità di presidi o di vicari generali. Nel 1666 su trentadue - tra inquisitori e pubblici accusatori - dei quali si hanno informazioni precise, quattordici erano ex allievi dei colegios mayores[53]. In generale una posizione di inquisitore rappresentava una tappa prestigiosa nella carriera di un agente. Non erano sempre la competenza o lo zelo per la fede gli elementi determinanti al momento dell'assunzione. Più che non i meriti acquisiti nella carriera ecclesiastica, nel XVII secolo a contare maggiormente per una nomina ad inquisitore era l'aver prestato servizio al re.

Come stupirsene? Il Sant'Uffizio era in definitiva un'istituzione dello Stato. All'inizio del XVII secolo, per esempio, gli inquisitori di Siviglia si distinsero, prima e dopo la loro assunzione, per il modo in cui procurarono al re rilevanti entrate fiscali; il Sant'Uffizio faceva paura e i contribuenti pagavano più facilmente quando l'esattore era anche un inquisitore... Non ci si stupisce, dunque, di vedere il re oppure Olivares raccomandare la nomina di questo o quell'inquisitore sulla base di ragioni assolu-

---

[51] J. Caro Baroja, El señor inquisidor, Aitava, Madrid, 1996, p. 41.

[52] «Tienen pocas letras».

[53] Roberto Lopez Vela, in Historia de la Inquisición en España y America, t. H, a cura di J. Perez Villanueva, B. Escandel, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, pp. 768-769.

tamente estranee alla difesa della fede. Queste considerazioni ci portano a correggere l'immagine che normalmente ci si è fatta degli inquisitori.

In definitiva, nella loro posizione si trovarono meno personaggi fanatici e sanguinari di quanto si sia sempre detto. Non erano invece rari i mediocri o coloro che abusavano del loro potere, come quel Munos Cuesta che ci ricorda Jaime Contreras, cacciatore di femmine (e di religiose!), o ancora un tale Ochoa, che viveva pubblicamente in concubinaggio con una donna sposata alla quale consentiva di assistere alle udienze del tribunale[54]. Ricordiamolo ancora una volta: non erano gli uomini da temere, ma l'istituzione.

Il magistrato accusatore

Il magistrato accusatore (fiscal) era, insieme con gli inquisitori, l'elemento centrale della macchina inquisitoriale. Era lui che, alla luce delle delazioni trascritte, decideva se dare luogo a procedere nell'inchiesta contro un sospetto. Era lui a stendere l'atto d'accusa, a convocare ed interrogare i testimoni, metterli a confronto con l'accusato che doveva convincere di eresia e che spingeva a rendere confessione completa. Il fiscal non prendeva parte alle delibere che precedevano il verdetto; quello era compito unicamente degli inquisitori. A parte ciò, la sua opera era assolutamente parallela a quella degli inquisitori, tanto che le carriere finivano col confondersi; dopo qualche anno di servizio, un fiscal normalmente veniva promosso inquisitore.

Il personale subalterno

Era sempre l'inquisitore generale a nominare il personale subalterno dei tribunali. I segretari assistevano a tutti gli interrogatori e redigevano il verbale dell'intero procedimento: deposizioni dei testimoni, dichiarazioni degli accusati, sedute di tortura, delibere e sentenze. Insieme con gli inquisitori e col pubblico accusatore, erano gli unici ad avere accesso agli archivi del tribunale. Le loro mansioni ne facevano gli agenti più importanti del distretto, più ancora degli stessi inquisitori, i quali potevano essere trasferiti, mentre i segretari, salvo eccezioni, erano stabili e rappresentavano la memoria del Sant'Uffizio.

L'alguacil era incaricato a procedere agli arresti e al sequestro dei beni degli accusati. Consegnava il detenuto ai carcerieri, che avevano il dovere di isolarlo dal mondo esterno dall'inizio alla fine della procedura. In alcuni tribunali importanti, a Siviglia e a Cordova soprattutto, nel XVII secolo esisteva un alguacil major, titolo onorifico che veniva conferito a personaggi della nobiltà i cui antenati dovevano aver reso servizi all'Inquisizione, mettendo per esempio a disposizione ambienti più o me-

[54] J. Contreras, El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, Akal, Madrid, 1982.

no spaziosi o prestigiosi - castelli, residenze. Nel 1655 Y alguacil mayor del tribunale di Cordova non era altri che Luis Méndez de Haro, erede del conte-duca di Olivares. Un esattore -juez de bienes confiscados - amministrava i beni messi sotto sequestro e confiscati. Veniva detto nunzio l'agente che diffondeva e rendeva pubbliche le sentenze del tribunale. Era lo stesso che svolgeva le mansioni di messaggero e corriere. In una città come Valencia, i medici dell'Inquisizione - la cui presenza era obbligatoria nel corso delle sedute di tortura - venivano reclutati tra i più brillanti professori dell'università.

Gli agenti nominati dal Sant'Uffizio finirono col trasmettere i loro incarichi ai figli o parenti, senza che la Suprema facesse obiezione.

Nel 1595, per la verità, Filippo II aveva proibito che si cedessero gli incarichi a fratelli o a figli, salvo alcune eccezioni; il suo successore Filippo III revocò questo divieto. Nel 1695 Carlo II cercò di introdurre una modifica: le posizioni non potevano essere trasmesse che da padre a figlio o da fratello a fratello, e comunque a condizione che il nuovo titolare avesse le competenze richieste, ma infine si decise a ripristinare la regola fissata sotto Filippo III: alla morte di un agente si poteva dare diritto di prelazione a uno dei figli per insediarsi al suo posto.

Il personale non retribuito

Gli agenti finora presi in considerazione costituivano il nucleo vero e proprio del personale del Sant'Uffizio, le cui remunerazioni venivano attinte dai suoi fondi. L'Inquisizione però ricorreva all'opera anche di altre categorie di operatori, che non ricevevano un compenso, ma che non erano meno indispensabili al suo buon funzionamento: i qualificatori, i consulenti, i rappresentanti del vescovo, i commissari e i famigli.

Abbiamo visto che gli inquisitori venivano assunti per lo più tra i giuristi specializzati in diritto canonico. Loro compito era di determinare se questa o quell'imputazione potesse configurarsi veramente come eresia o come errore contro la fede, il che presupponeva una competenza in teologia che essi non sempre avevano.

Nei casi più delicati andavano a chiedere consiglio ai teologi ufficiali, i qualificatori. Come dice lo stesso nome, il ruolo di questi ultimi consisteva nel qualificare quanto veniva imputato ai sospetti e nel dichiarare se ci si trovasse veramente davanti a degli eretici. A questo scopo ci si rivolgeva a monaci - domenicani, francescani, gesuiti -, spesso professori universitari, avendo cura di rispettare un certo equilibrio tra gli ordini religiosi; bisognava evitare di attribuire all'uno o all'altro il monopolio nelle questioni di fede. Quando si riteneva di aver raccolto un numero sufficiente di accuse contro qualcuno, si trasmetteva l'incartamento - quello che veniva detto stimarla - ai qualificatori, lasciando a costoro il compito di indicare tutto ciò che negli atti, nelle parole o negli scritti dell'accusato dimostrava di avere a che fare con un eretico o con qualcuno fortemente indiziato. Si chiedeva anche ai qualificatori di pronunciarsi sui libri sospetti dal punto di vista teologico.

In taluni casi gli inquisitori potevano appellarsi a consulenti, cioè a giuristi membri di un'altra istituzione - un Consiglio od una corte di giustizia; chiedevano loro di dare un parere sugli aspetti giuridici del caso e sulle sanzioni che si sarebbero dovute applicare.

I consulenti partecipavano alla fase finale del processo e alla redazione del verdetto, ma soltanto a titolo consultivo, senza voto deliberativo. Costoro non ricevevano alcun compenso per il loro lavoro, esattamente come il rappresentante del vescovo, un ecclesiastico designato dal vescovo locale. Costui tuttavia era convocato per la decisione finale; dava il suo voto allo stesso titolo degli inquisitori.

Altre due categorie completavano l'apparato amministrativo del Sant'Uffizio e garantivano una copertura totale del territorio della monarchia: i commissari e i famigli.

Nell'Inquisizione medievale esisteva l'istituzione dei commissari.

Nicolas Eymerich, che nel XIV secolo era stato inquisitore generale per la corona d'Aragona e il cui manuale - Directorium inquisitorum (1376)[55] - faceva ancora testo nel XVI secolo, raccomandava di designare commissari in ogni diocesi; si conferiva loro la facoltà di raccogliere le delazioni, di citare sospetti e testimoni a comparire, di arrestare ed interrogare, persino di torturare, qualora ciò sembrasse loro necessario, in breve di comportarsi in tutto e per tutto come gli inquisitori; erano in poche parole inquisitori delegati. Nell'Inquisizione spagnola le competenze dei commissari erano meno importanti. All'inizio non ne esistevano affatto.

Cominciarono a fare la loro comparsa tra il 1537 e il 1548. La loro presenza si diffuse dovunque nella seconda metà del XVI secolo.

Gli inquisitori di distretto, che non potevano essere presenti dappertutto, presero l'abitudine di nominare come commissari degli ecclesiastici - raramente dei curati, più spesso dei titolari di benefìci ecclesiastici - e di incaricarli di missioni temporanee, poi permanenti, nei porti, nei posti di confine oppure nelle città e nelle contrade lontane dalla sede del tribunale. In linea di massima i commissari non avevano il potere di perseguire né di giudicare; dovevano limitarsi a ricevere le denunce, raccogliere le testimonianze e trasmetterle alla Suprema. Nella realtà dei fatti, essi andavano ben al di là dei loro poteri. I commissari non ricevevano uno stipendio dal Sant'Uffizio, ma la loro funzione rendeva bene in termini non solo di privilegi, di cui parleremo più avanti, ma anche in termini di vantaggi materiali; il commissario veniva spesso incaricato, per esempio, di procedere a inchieste sulla purezza del sangue per conto di coloro che aspiravano a un incarico onorifico in un ordine cavalleresco o di altro genere; in quell'occasione toccava al candidato ricompensare il ricercatore. Il numero dei commissari non fu mai molto elevato. Capitò solo che se ne contassero diverse centinaia in Galizia nel XVII secolo, perché si voleva bloccare la propaganda luterana. Nel XVIII secolo gli effettivi erano in numero molto minore: in Catalogna, per esempio, non arrivavano a una decina.

Nel Medioevo uomini d'arme accompagnavano gli inquisitori negli spostamenti per proteggerli e per eseguirne gli ordini; si diceva che erano parte dell'entourage o

[55] Nicolas Eymerich, Il manuale dell'inquisitore, Fanucci, Roma, 2000.

della famiglia degli inquisitori stessi, da qui il nome che venne dato loro: i famigli del Sant'Uffizio. All'inizio dell'Inquisizione spagnola, una truppa armata di duecentocinquanta famigli seguiva Torquemada dovunque andasse. In séguito il loro ruolo mutò. L'Inquisizione vide in questo fenomeno un modo per procurarsi degli operatori senza pagarli, in particolare nelle zone rurali in cui i famigli erano incaricati di tenere d'occhio la popolazione, di denunciare i movimenti e le frasi sospette, di sollecitare delazioni e di dare man forte agli inquisitori per arrestare gli eretici. Con l'istituzione di questa categoria, scriveva lo storico Mariana alla fine del XVI secolo, l'Inquisizione «ci ha privati della libertà di parlare tra di noi; essa piazza nelle città, nei villaggi e nelle più piccole borgate individui pronti a riferire tutto ciò che succede». I famigli formavano dunque una polizia sussidiaria al servizio dell'Inquisizione.

In breve il loro ruolo mutò notevolmente; vennero scelti dai ceti superiori, e il loro numero si accrebbe in modo significativo.

Inizialmente li si ingaggiava nella classe plebea, nel piccolo mondo degli artigiani e dei bottegai. Col passare del tempo, almeno nella corona di Castiglia, si vide entrare nell'istituzione un numero sempre maggiore di notabili; i gentiluomini divennero la maggioranza; a Jaén, alla metà del XVII secolo, i nuovi famigli provenivano tutti dall'aristocrazia; uno di essi era cavaliere di San Giacomo; quasi tutti erano anche scabini. Persino i grandi nobili rivendicavano l'onore di diventare famigli; al momento dell'autodafé celebrato a Madrid il 4 luglio 1632, lo stendardo del Sant'Uffizio era portato dall'ammiraglio di Castiglia, affiancato dal conestabile e dal duca di Medina de las Torres; tutti e tre erano famigli e appartenevano alla più alta nobiltà del regno. Tanto viva divenne questa passione che il re cercò di trarne profitto, mettendo in vendita il titolo di famiglio[56]; nel 1642 ne vennero messi a disposizione del pubblico non meno di trecento.

Nella corona d'Aragona, invece, i famigli continuarono a essere ingaggiati negli strati sociali bassi o medi, che vedevano tale incarico come un mezzo di promozione sociale o di miglioramento della loro immagine presso i compatrioti. A Valencia per esempio la proporzione degli aristocratici, degli ecclesiastici e dei ricchi negozianti nell'àmbito dei famigli è molto bassa - rispettivamente del 5,6,2,5 e 6,5 %, - mentre i lavoratori - labradores, ossia i contadini agiati - rappresentavano il 44,2% del totale e gli artigiani il 31%; tra essi si trovavano persino dei moriscos[57]. Nel 1593 Filippo II si preoccupò di questa situazione: «Mi viene riferito che nel regno di Valencia i famigli vengono ingaggiati nelle classi basse della società e tra i commercianti; essi lo considerano un mezzo per promuovere il loro commercio»[58]. Questo successo finì per preoccupare le autorità. In virtù del loro statuto, infatti, i famigli ritenevano di avere tutti i diritti e tendevano ad abusare della situazione; era urgente limitarne il numero. Nella corona di Castiglia fu il futuro Filippo II che il 10 marzo 1553 - mentre era reggente in assenza del padre - decise di muoversi in questo senso a Siviglia, a

[56] Francisco Tomas y Valiente, «Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado », in J. Perez Villanueva, ha Inquicisión española, Siglo XXI de Espana, Madrid, 1980, p. 49.
[57] Ricardo Garcîa Carcel, Herejta y sodedad en el siglo XVI. La Inquisitión en Valenda. 1530-1609, Peninsula, Barcellona, 1976.
[58] Roberto Lopez Vela, op. dt., p. 810.

Toledo e a Granada, dove proibì che ci fossero più di cinquanta famigli; a Valladolid, a Cuenca e a Cordova non più di quaranta; a Llerena e a Calahorra non più di venticinque; nel resto del regno si potevano autorizzare dieci famigli negli agglomerati di più di tremila nuclei familiari, sei in quelli che ne contavano mille, quattro in quelli inferiori ai cinquecento nuclei, e comunque a condizione che gli inquisitori lo ritenessero necessario. Gli inquisitori erano tenuti a comunicare ai corregidores la lista dei famigli perché si potesse verificare se le cifre erano conformi alla regolamentazione.

Alcuni indizi fanno pensare che le norme del testo del 1553 in realtà non vennero rispettate, così come le analoghe disposizioni dettate dalla corona d'Aragona per iniziativa delle autorità regionali.

Fin dal 1512 le Cortes di Monzón avevano espresso delle riserve sulla questione dei famigli; in Catalogna il loro numero non doveva superare i trentaquattro. Nel 1567, invece, ne venivano censiti 785 - uno ogni 43 nuclei familiari - di cui 79 per la sola città di Barcellona, 18 a Perpignano, 24 a Gerona, 19 a Tarragona... Sembra che verso la fine del XVI secolo si fosse riusciti a ridurre questi effettivi a cifre più ragionevoli, per lo meno nelle città; non dovevano esserci più di 19 famigli a Barcellona, 9 a Gerona, 4 a Tarragona; nelle campagne invece la situazione non mutò affatto. L'11 marzo 1554 il Consiglio dell'Inquisizione ed il Consiglio d'Aragona erano arrivati a un accordo per il regno di Valencia, dove si contava all'epoca un famiglio ogni 42 nuclei, una cifra considerevole[59]; a quel punto non dovevano essercene più di 180 al massimo nella città di Valencia, 8 negli agglomerati di più di 1000 nuclei familiari, 6 in quelli che ne avevano da 500 a 100, non più di 4 nei paesi da 200 a 500 nuclei, 1 o 2 per gli altri. Queste disposizioni non vennero approvate che quarantacinque anni dopo, nel 1599! Il Sant'Uffizio si rifece alla clausola che prevedeva come indispensabile l'approvazione del papa; a quanto pare vennero trascurati i passi necessari presso la Santa Sede, così che gli accordi restarono lettera morta.

Quanti famigli si ebbero nella penisola iberica? Difficile dirlo con precisione. Da dieci a dodicimila per il periodo 1570-1620, probabilmente di più - ventimila? - verso la metà del XVII secolo, quando raggiunsero la punta massima.

I privilegi del Sant'Uffizio

Se il fenomeno della famigliatura incontrava un tale successo, ciò era a causa dei vantaggi che procurava a coloro che ne facevano parte, tra cui in particolare il diritto di portare armi e, soprattutto, il privilegio di giurisdizione di cui godevano tutti i membri del Sant'Uffizio; non dovevano rispondere alla giustizia ordinaria e nemmeno alla giustizia ecclesiastica; dipendevano unicamente dai tribunali dell'Inquisizione. Tale privilegio aveva una giustificazione teorica: nulla doveva ostacolare gli in-

[59] C'erano pochissimi famigli nelle zone popolate da moriscos; se ne può dedurre che non si riteneva di poter far conto su di loro per sorvegliare i discendenti dei musulmani.

quisitori nell'espletamento della loro missione; opporsi a loro rappresentava un reato passibile delle stesse pene in cui incorrevano gli eretici; sottomettere gli agenti dell'Inquisizione alla giustizia ordinaria equivaleva ad esporli a pressioni, forse persino bloccarli nelle loro azioni; solo il papa, in circostanze precise, poteva scomunicare un inquisitore e infliggergli una sanzione. Tale privilegio derogativo si era rapidamente esteso, al di là della persona degli inquisitori propriamente detti, a tutti gli agenti del Sant'Uffizio, compreso il personale subalterno - custodi, famigli, ecc. -, così come ai loro parenti e ai loro domestici, persino nel caso in cui costoro commettessero crimini o reati di competenza del diritto comune: furti, aggressioni a mano armata, omicidi. In questi casi solo i tribunali del Sant'Uffizio erano competenti, mentre il Consiglio supremo fungeva, se il caso lo richiedeva, come corte d'appello. Il Sant'Uffizio si preoccupò sempre di proteggere i propri componenti e i propri servitori, e anche di garantire loro una specie di immunità; copriva sistematicamente i loro intrighi, persino i più riprovevoli, ed evitava di pronunciare pene severe. Il più delle volte coloro che si erano macchiati di qualche reato se la cavavano con una semplice reprimenda e rimproveri moderati; eccezionalmente con una sospensione provvisoria dall'ufficio per uno o due anni, oppure con un trasferimento in altro distretto; più raramente ancora con un pensionamento anticipato che permetteva loro di continuare a percepire metà dello stipendio, lo stesso trattamento riservato agli agenti anziani o ammalati. Per giustificare tanta indulgenza il Sant'Uffizio si appigliava alla considerazione che uno scandalo sarebbe stato più grave di qualsiasi reato per il semplice fatto che avrebbe nuociuto alla reputazione dell'Inquisizione. Questa preoccupazione si evidenziò fin dall'inizio del XVI secolo. Il 17 maggio 1511 il re d'Aragona la espose a chiare lettere a un inquisitore che muoveva contro uno dei suoi subalterni accuse così gravi che avrebbe voluto licenziarlo: quando un agente del Sant'Uffizio commetteva un errore, spiegò il re, conveniva per prima cosa rimproverarlo; se perseverava, lo si doveva riprendere in presenza dei suoi colleghi per svergognarlo; se ancora questo provvedimento non fosse bastato, bisognava rivedere la questione con tutto il resto del personale, ma si doveva pensarci due volte prima di andare oltre; si doveva evitare a tutti i costi di destituire un membro dell'Inquisizione, in quanto ciò equivaleva a dare un'arma in mano ai nemici della fede.

Nel 1553 il principe Filippo, in qualità di reggente, ricordò alle corti di giustizia del regno di Castiglia che non dovevano intromettersi negli affari in cui erano implicati membri dell'Inquisizione, anche se ritenevano che il Sant'Uffizio non avesse punito con adeguata severità alcuni delinquenti e che fossero state commesse delle ingiustizie; coloro che si ritenevano lesi dagli inquisitori potevano appellarsi alla Suprema; questo organismo avrebbe esaminato le contese e, se fosse stato necessario, avrebbe revocato le interdizioni e le censure ecclesiastiche pronunciate abusivamente. L'Inquisizione avrebbe continuato fino alla fine a mettersi al riparo dietro questo documento. Raccomandazioni del genere contribuivano a garantire l'immunità degli agenti del Sant'Uffizio, qualsiasi fossero i loro reati.

Il privilegio della giurisdizione era il vantaggio più vistoso accordato al personale dell'Inquisizione. Ve n'erano molti altri, come l'esenzione da alcune imposte o anche la dispensa dall'obbligo di dare asilo a soldati in trasferta o di fornire animali

da soma per il trasporto delle forniture militari o di altro; d'altra parte, il Sant'Uffizio esigeva che negli spostamenti i propri agenti venissero alloggiati a spese della gente del luogo.

É opportuno infine non sottovalutare quelle questioni di precedenza che tanta importanza avevano nella società dell'ancien regime. Dato il suo carattere sacro e la delega apostolica ricevuta dalla Santa Sede, l'Inquisizione rivendicava per sé e per i suoi agenti il primo posto nelle cerimonie e negli atti protocollari; pretendeva di passare avanti ai membri del clero e ai rappresentanti dello Stato, anche se di altissimo rango. Nelle cerimonie o manifestazioni i membri dell'Inquisizione sfilavano dietro il loro stendardo - una croce verde su fondo nero, con un ramo di olivo a destra e una spada a sinistra. Per far rispettare la propria preminenza, il Sant'Uffizio non esitava a ricorrere alle armi canoniche: interdetti e scomuniche. Nel 1598, a Siviglia, le cerimonie organizzate in occasione della morte di Filippo II diedero luogo a uno scandalo clamoroso; insoddisfatti del posto che era stato loro assegnato nella cattedrale, gli inquisitori si ritirarono dopo aver scomunicato il personale della corte di giustizia (Audiencia) e aver fatto interrompere la cerimonia religiosa. Questa volta avevano veramente passato il segno; il nuovo re, Filippo III, ne pretese le scuse. Quanti incidenti di questo genere si verificarono nel corso della storia del Sant'Uffizio?

Furono queste immunità, questi privilegi, questi diritti di precedenza che fecero dell'Inquisizione un'istituzione temibile, onnipotente, in grado di contrapporsi alle maggiori istituzioni dello Stato fino al termine della sua esistenza. É vero, tuttavia, che nella seconda metà del XVIII secolo perdette molta parte del suo prestigio. Un rapporto del 1746 ce la presenta come il rifugio di ecclesiastici che conducevano un'esistenza mediocre a spese della collettività; i consulenti erano in netta diminuzione, segno che la difesa della fede non rendeva più granché; i qualificatori si industriavano soprattutto a censurare libri e periodici; non c'erano quasi più carcerieri, perché non c'erano più persone da tenere in prigione; quanto all'amministratore dei beni confiscati, la sua figura era completamente scomparsa, tranne che nelle Baleari; in tutti gli altri distretti non aveva più motivo di esistere[60]. Il Sant'Uffizio tuttavia continuò a sopravvivere ancora per una cinquantina di anni.

Le finanze del Sant'Uffizio

Ben presto si diffusero voci che denunciavano la venalità dei re e degli inquisitori, colpevoli di accanirsi contro i conversos ricchi e di denunciarli per eresia, allo scopo di spogliarli più facilmente dei loro beni. Nel 1520 la città di Burgos incaricò i propri rappresentanti alle Cortes di fare una proposta in questo senso: il re doveva porre fine alle confische per non dare adito a tali dicerie.

[60] H.C. Lea, A history of the Inquisition of Spain, Macmillan, New York, Londra, 1906-1907, 4 voll.

In realtà il Sant'Uffizio non fu mai un buon affare dal punto di vista economico, eccetto che nel primo ventennio della sua esistenza, quando le condanne erano numerose e fruttavano bene.

Ben presto dovette risolversi a fare economia, come per esempio ridurre il numero dei tribunali per limitare le spese. Fu in parte per rinsanguare le finanze in difficoltà, nel momento in cui i giudaizzanti si erano fatti più rari, verso il 1520, che l'Inquisizione si diede a cercare altre categorie di eretici: illuminati, protestanti, Vecchi Cristiani colpevoli di pronunciare frasi sconvenienti o di rendersi colpevoli di bigamia. Solo verso la metà del XVI secolo il Sant'Uffizio trovò una soluzione quasi definitiva ai suoi problemi economici.

In effetti, la data del 1559 - il momento cioè in cui il Sant'Uffizio acquisì un'autonomia di bilancio che gli permise di far fronte al grosso dei suoi impegni - segnò una svolta nella storia dell'Inquisizione per quanto riguarda il suo finanziamento. Prima del 1559 l'Inquisizione dipendeva totalmente dal potere politico. I tribunali potevano infliggere pene che comportavano la confisca dei beni o che colpivano i condannati con ammende anche pesanti, ma la corona era l'unica beneficiaria di queste entrate e ne disponeva a suo piacimento. In effetti, secondo il diritto canonico, una condanna per eresia - anche una semplice «riconciliazione» - comportava automaticamente la confisca dei beni a vantaggio del principe o del titolare del potere temporale; tale confisca aveva effetto a partire dalla data in cui era stato commesso il reato e non dal giorno della condanna. Anche quando gli inquisitori usavano una certa clemenza nei confronti degli eretici che si pentivano, ciò non portava alcun cambiamento per quanto concerneva i loro beni: ormai appartenevano alla corona; l'Inquisizione non era libera di disporne. Se l'eretico era un ecclesiastico, la situazione era del tutto diversa; in tale circostanza la Chiesa entrava in possesso dei beni confiscati e poteva restituirli all'Inquisizione. Anche in quel caso, tuttavia, re Ferdinando esigeva per il fìsco un terzo dei beni confiscati. Nel 1559, per esempio, i due terzi dei beni che appartenevano al dottor Cazalla, condannato a morte come luterano, vennero conferiti al vescovo di Palencia, che volle farne dono all'Inquisizione; l'altro terzo però andò alla corona. Il re poi disponeva di questi beni a sua discrezione.

Nel 1509 Ferdinando cedette al duca d'Alba un terzo dei beni confiscati a eretici che vivevano nei suoi Stati; altri nobili beneficiarono di favori della stessa portata, il che conferma quanto abbiamo detto in un capitolo precedente: se il re riteneva di dover concedere delle compensazioni all'aristocrazia, ciò avveniva perché quest'ultima si era sentita lesa dall'istituzione del Sant'Uffizio; non è dunque pensabile che ne avesse favorito la creazione. Nonostante tutto, il re restituiva la maggior parte dei beni confiscati all'Inquisizione; quest'ultima li vendeva all'asta e il ricavato della vendita consentiva di pagare il personale e di assicurare il funzionamento dei tribunali. In altri termini: niente processi, niente denaro, il che spiega le maldicenze di cui sopra. Un volantino affisso nella cattedrale di Toledo nel novembre del 1538 denunciava chiaramente questa pratica: «Bisogna pagare gli inquisitori con mezzi diversi dalle confische; la situazione attuale è uno scandalo: niente roghi, niente pane; senza condanne gli inquisitori muoiono di fame».

Le confische non erano per l'Inquisizione le uniche fonti di entrate. Anche le ammende dette di composizione davano luogo a entrate fiscali molto importanti, almeno fino al 1515 circa. Una condanna per eresia comportava, non dimentichiamolo, non solo la confisca dei beni ma anche l'interdizione da un certo numero di cariche pubbliche, benefìci ecclesiastici e professioni, interdizione da cui venivano colpiti gli interessati e i loro discendenti diretti; la condanna comportava inoltre l'obbligo di portare una tunica d'infamia (sambenito). I divieti e i sambenitos erano considerati misure particolarmente severe; i primi impedivano ai condannati e ai loro discendenti di occupare cariche lucrative; il sambenito equivaleva alla messa al bando dalla società e al disonore. I re accettarono ben presto il principio di un riscatto che permettesse agli interessati di venire reintegrati nel corpo sociale e liberati da tutti i divieti da cui erano stati colpiti, in cambio di una somma forfettaria, solitamente molto elevata, detta ammenda di composizione.

Si sa che composizioni del genere furono accordate ben presto in un certo numero di città: nel 1482 a Valencia, nel 1487 a Cordova; ma fu solo a partire dal 1494 che questa pratica si diffuse ampiamente. Miguel Angel Ladero Quesada ha trovato una lista di 1750 conversos sivigliani riabilitati negli ultimi mesi del 1494 e nei primi del 1495[61]. Si ha notizia inoltre di 1641 conversos di Toledo che beneficiarono di misure analoghe nel 1495, e di quasi 2000 nel 1497. Tali operazioni portarono somme ingenti al tesoro reale: qualcosa come quindici milioni di maravedis a Siviglia, quattordici milioni a Toledo. In quest'ultima città si ebbe nel 1498 un'altra composizione, che fruttò circa venti milioni di maravedis. Il 18 dicembre 1508 gli eredi dei giudaizzanti condannati nelle diocesi di Siviglia e di Cadice poterono riscattare per ventimila ducati - ossia sette milioni e mezzo di maravedis - i beni confiscati ai loro genitori, a partire dal momento dell'insediamento del Sant'Uffizio fino al 30 novembre 1508, esclusi i beni appartenenti a coloro che avevano partecipato all'autodafé del 29 ottobre. A Siviglia il 22 settembre 1509 l'entità della composizione fu decisa dall'autorità règia; ciascuno dei potenziali beneficiari versò in séguito la sua parte. Coloro che avessero rifiutato di beneficiare di questo provvedimento e di sottrarsi al versamento avrebbero potuto esservi costretti dagli altri. In poche parole, si spingevano le vittime più ricche a depredare le più povere... Il 10 ottobre 1509 i giudaizzanti condannati ad Ayamonte e a La Redondela, in Andalusia, ottennero il permesso di emigrare in America dietro pagamento di quarantamila ducati. Infine, un'altra composizione venne firmata a Siviglia il 15 giugno 1511; in quel caso si parlava di circa ottantamila ducati. Ci sarebbero state ancora in séguito amnistie di questo genere, ma molto meno frequenti e soprattutto molto meno rilevanti, quando alla fine del XVI secolo il potere reale riprese questa pratica e l'applicò ai giudaizzanti di origine portoghese.

Il tesoro reale incassava il prodotto delle confische e delle ammende, comprese le ammende di composizione, e poteva disporne a suo piacimento. Ne riservava tuttavia la parte più rilevante al funzionamento del Sant'Uffizio. Nel bilancio dell'Inqui-

[61] Miguel Angel Ladero Quesada, «Tudeoconversos andaluces en el siglo XV», in XII Coloquio de historia medieval andaluza, Diputación Provincial de Jaén, Instituto de Cultura, Jaén, 1984, pp. 40-41.

sizione, come in quello di qualsiasi istituzione, si hanno da una parte le spese ordinarie e dall'altra le spese straordinarie. Nella prima categoria rientrano le remunerazioni del personale - che da sole rappresentavano probabilmente i tre quarti del bilancio - e le spese di esercizio - arredamento, manutenzione e riscaldamento dei locali, forniture d'ufficio, posta, regalie al personale: in occasione delle grandi feste gli inquisitori avevano diritto a tre arrobas di zucchero (una trentina di chili circa), i notai a una e mezzo, il personale subalterno a una... Tra le spese straordinarie bisogna annoverare i pasti per i detenuti privi di risorse, la manutenzione dei locali, le spese derivanti da alcuni eventi come funerali di sovrani o di principi di sangue; il personale riceveva allora quanto serviva per l'acquisto dell'abbigliamento da lutto. La voce più importante riguardava l'organizzazione degli autodafé, sempre a carico del tribunale, a meno che le municipalità non elargissero delle sovvenzioni, caso piuttosto raro, naturalmente.

I grandi procedimenti legali del periodo dell'insediamento, tra il 1480 e il 1500, avevano procurato all'Inquisizione risorse finanziarie molto consistenti. Anche a quell'epoca però il Sant'Uffizio non nuotava nell'oro, se si deve credere ai numerosi documenti che riferiscono di lamentele da parte del personale, quasi sempre pagato in ritardo. Una nota del 1504 ci fa sapere che, per quanto concerneva l'Inquisizione, le spese erano superiori alle entrate.

Quando la maggior parte dei giudaizzanti fu condannata, il Sant'Uffizio entrò in un periodo critico. Ricardo Garcîa Càrcel descrive il tribunale di Valencia, nella prima metà del XVI secolo, come un'impresa disastrata, schiacciata dal peso di una burocrazia pletorica e inefficiente. Da parte sua Jean Pierre Dedieu evoca - non senza esagerazione - «la grande miseria» del tribunale di Toledo tra il 1540 e il 1558; nel 1543 non aveva nemmeno di che organizzare un autodafé e si era arrivati a ipotizzare la soppressione del tribunale stesso; nel 1551 si decise di non comminare più pene di detenzione: bisognava risparmiare sulle spese di mantenimento... A questa situazione precaria si deve, secondo De-dieu, il nuovo orientamento del tribunale: in mancanza di giudaizzanti, si sarebbe ormai rivolta l'attenzione alle streghe, ai praticanti di riti superstiziosi, ai Vecchi Cristiani che pronunciavano parole scandalose e che non credevano di peccare andando a letto con una donna sposata... Una ventina di anni dopo, nel 1569, mentre nel massiccio delle Alpujarras infuriava la guerra civile, gli inquisitori di Granada si lamentavano: i prezzi continuavano a salire, gli scontri armati devastavano le loro proprietà, non potevano più incassare le consuete rendite a causa dell'espulsione dei moriscos...

A trovare una soluzione quasi definitiva a questi problemi economici fu l'inquisitore generale Valdés. Sfruttò abilmente lo smarrimento suscitato dalla scoperta di focolai luterani a Valladolid e a Siviglia. Su sua sollecitazione, Filippo II intervenne presso papa Paolo IV e ottenne che in tutte le cattedrali e in tutte le chiese collegiate della monarchia venisse da quel momento riservata al Sant'Uffizio una dignità di canonico con le relative entrate. Questo era quanto aveva già preso in considerazione Carlo V nel testamento redatto a Bruxelles il 6 giugno 1554. In tal modo l'Inquisizione acquisì una relativa autonomia; per finanziarsi non doveva più contare esclusivamente sul potere temporale e sulle confische. La misura non mancò di creare scon-

tento tra i canonici: era un beneficio in meno a loro disposizione. Il capitolo di Granada protestò che le entrate della diocesi non erano molto significative, perché si trattava di una fondazione recente; Filippo II cedette, ma in tutti gli altri distretti si mostrò irremovibile e fece rigorosamente applicare la decisione pontificia.

Valdés ottenne anche altri vantaggi per l'Inquisizione, in particolare il diritto di tassare le comunità di moriscos della Spagna; come contropartita si impegnò a non confiscare i beni dei moriscos condannati. In séguito l'Inquisizione si procurò altre fonti di entrate: titoli di rendite e quelle che vennero dette consegne, cioè contributi, che i tribunali più ricchi dovevano versare a quelli che si trovavano in difficoltà. Fu in questo modo che l'Inquisizione funzionò fino alla fine. Non si creda tuttavia che tutte le difficoltà fossero scomparse.

La crisi del XVII secolo diede un grave colpo alle finanze del Sant'Uffizio. Nel distretto di Toledo i due terzi provenivano da benefìci ecclesiastici - i canonicati -, dunque dalla decima; la diminuzione della produzione agricola non poteva non provocare un calo delle entrate, e le cose non andarono meglio nel XVIII secolo, anzi tutt'altro; a quell'epoca non si tenevano più grandi processi, quindi niente più confische, né ammende.

Capitolo quarto:

Il Processo

L'Inquisizione deve il suo nome alla procedura adottata nella lotta contro gli eretici. In latino, inquiro vuol dire «cerco»; inquisitilo, «ricerca». Quello che i giudici cercano di stabilire, in materia di fede, è la fondatezza di un'accusa. É in questo senso che l'Inquisizione introduce delle innovazioni e si discosta dal diritto romano e dalla procedura detta accusatoria. Nella procedura accusatoria la parte che si ritiene lesa deve dimostrare quanto afferma; la parte avversa presenta argomenti di segno opposto e, infine, il giudice emette la sentenza a favore dell'una o dell'altra.

Nella giustizia medievale, inoltre, si applicava la legge del taglione: l'accusatore che non poteva dimostrare la fondatezza delle sue asserzioni rischiava di essere condannato alla stessa pena a cui sarebbe stato condannato l'accusato; era un mezzo per scoraggiare le accuse temerarie. La procedura inquisitoriale permetteva invece al giudice di procedere d'ufficio, senza la necessità che un accusatore avviasse l'azione giudiziaria: era sufficiente una semplice diceria pubblica. Il giudice poteva anche agire in séguito a denunce spontanee; in questo caso la legge del taglione non si applicava al delatore che non fosse in grado di provare le sue accuse; egli rischiava tutt'al più le pene inflitte normalmente ai calunniatori, qualora l'inchiesta preventiva avesse messo in luce la sua malafede. L'inquisitore, infine, non era soltanto un giudice: riceveva le deposizioni; interrogava i testimoni dell'accusato e alla fine emetteva il verdetto. Riuniva dunque nella sua persona il potere di polizia e il potere giudiziario, ma secondo il diritto canonico non assumeva la funzione di accusatore, in quanto mirava solo a stabilire la verità in modo imparziale, e non a prevalere su un avversario. Nel XVI secolo, quando i vescovi si fecero carico della lotta contro l'eresia, si vide comparire nei tribunali diocesani il magistrato accusatore (promoter fiscal). Si poteva così avere l'impressione che il processo si svolgesse secondo la procedura accusatoria ordinaria: un magistrato accusatore che agiva da attore, un accusato che si difendeva e il vescovo - o il suo rappresentante - che fungeva da giudice. L'Inquisizione spagnola si attenne a questo sistema; si presentava come un processo che metteva l'uno contro l'altro il fiscal e un accusato, ma era pura apparenza; in realtà gli inquisitori erano giudici e parti in causa, accusatori e giudici; il fiscal rimaneva, ma non aveva altro ruolo che quello di reggere la finzione di un processo che contrapponeva le due parti. I commentatori contemporanei riconoscevano senza remore che si trattava di pura e semplice messa in scena.

Uno di loro, Diego de Simancas, scrisse nel XVI secolo che anche quando l'accusato confessava, il fiscal doveva comunque presentare accusa formale, affinché il processo potesse svolgersi in presenza di un accusatore, un accusato e un giudice. In

realtà il fiscal era un inquisitore come gli altri, con la sola differenza che non partecipava al voto sulla sentenza.

In Spagna le norme procedurali riprendevano in sostanza quelle che erano già state elaborate dall'Inquisizione medievale, in particolare come compaiono nella Practica inquisitionis di Bernard Gui[62], composte nel 1324 - o nel Directorium inquisitorum di Nicolas Eymerich[63] - intorno al 1376. Gli inquisitori spagnoli conoscevano a fondo queste norme fin dall'inizio della loro attività?

Non è sicuro[64]. In ogni caso, a Roma il loro comportamento venne giudicato severamente; si rimproverava loro di agire inconsulte et nullo iuris ordine servato (bolla del 2 febbraio 1482), cioè in modo inconsulto e al limite del diritto. Fu forse questa situazione a provocare l'istituzione di una carica di inquisitore generale, di cui primo titolare fu Torquemada. Questi aveva infatti ricevuto l'incarico di rivedere ed aggiornare la procedura. Convocò a Siviglia «una giunta generale composta dagli inquisitori dei quattro tribunali da lui costituiti (Siviglia, Cordova, Jaén e Ciudad Real), dei suoi due assessori e dei consiglieri reali», e il 29 ottobre 1484 pubblicò «le prime leggi dell'istituzione spagnola, raccolte sotto la dicitura di istruzioni»: Compilación de las istrucciones del Oficio de la Santa Inquisición[65]. Completò in seguito questi documenti con le istruzioni dette di Valladolid (1488), poi con quelle di Avila (1498). Gli inquisitori generali Deza e Cisneros vi aggiunsero alcuni articoli complementari minori. Il tutto venne pubblicato nel 1536 per ordine di Alonso Manrique[66]. Nel 1561 Valdés emanò nuove norme, che in alcuni casi modificavano le precedenti[67]. A partire dal 1561 non ci furono più aggiornamenti della procedura e delle istruzioni, ma dal 1572 in poi giungevano ad apportare precisazioni, ogniqualvolta ve ne fosse bisogno, le circolari - cartas acordadas - emanate dal Consiglio supremo.

---

[62] Bernard Gui, inquisitore di Tolosa dal 1307 al 1324, autore della Practica Inquisitionis heretice pravitatis (1322), manuale ristampato in Francia nel 1886 a cura di Célestin Douais e poi ripubblicato da Guillaume Mollat nel 1926 (Manuel de l'inquisiteur, Parigi, 1926-1927, 2 voll.; trad. it. Manuale dell'inquisitore, commento di F. Cardini, Gallone, Milano, 1998).

[63] Nicolas Eymerich, inquisitore generale di Catalogna, Aragona, Valencia e Maiorca nel 1357 (vedi capitolo 3, nota 9).

[64] La ragione risiede forse nel fatto che erano poco accessibili. Il manuale di Eymerich non fu stampato che nel 1503. Verrà ripubblicato nel 1578 con commenti del giurista Francisco Peña, uditore alla Rota di Roma.

[65] Juan Antonio Llorente, Historia critica de la Inquisición en España, I, Hiperion, Madrid, 1981, p. 175.

[66] Compilation de las instructiones del Officio de la Santa Inquisición, hechas por el tnuy reverendo sehor fray Tomàs de Torquemada {...} e por los otros reverendisimos señores generales que después sucedieron cerca de la orden que se ha de tener en el ejercicio del Santo Oficio. Il documento venne ristampato in séguito da G. Arguello, Instructiones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas, puestas por abecedario, Madrid, 1630.

[67] Compilation de las instructiones del oficio de la Santa Inquisición, hechas en Toledo, año de 1561.

L'editto della fede

Ogni campagna inquisitoriale si apriva con un solenne invito a tutti coloro che temevano di essere caduti in qualche forma di eresia ad autodenunciarsi, o a denunciare coloro che si aveva ragione di sospettare. Questo era l'obiettivo di quello che venne definito editto della fede o anche editto della grazia, in quanto concedeva agli eretici un periodo di trenta o quaranta giorni per autodenunciarsi. Nei primi tempi alcuni conversos che temevano l'arresto speravano di sottrarsi al peggio confessandosi. Non sapevano che anche in questo caso era proibito agli inquisitori - che, del resto, non sempre appartenevano necessariamente al clero - di dare l'assoluzione in segreto; tutto doveva essere pubblico. L'eresia infatti non era solo un peccato; era un crimine. Se si fosse trattato di un peccato corrente, qualsiasi prete avrebbe potuto dare l'assoluzione senza dover infliggere al colpevole l'umiliazione di un processo pubblico. Visto, però, che l'eresia era anche un crimine, gli inquisitori ritenevano indispensabile un processo pubblico e il divieto per i confessori di assolvere gli eretici. L'editto della fede conteneva anche una frase che richiamava questo punto: i confessori dovevano rimettere agli inquisitori i penitenti che fossero giunti ad accusarsi di peccati contro la fede. Confessando spontaneamente, il sospetto si sottraeva solo alla pena normalmente prevista per gli eretici, la morte, ma non avrebbe potuto evitare le altre sanzioni, cioè l'infamia, la confisca dei beni, e così via.

Tale norma aveva qualcosa di terrificante; esponeva alla vergogna di un autodafé pubblico colui che per libera e spontanea scelta confessava il proprio errore. Moltissimi Nuovi Cristiani si rivolsero al papa e proposero di dare sincera confessione del peccato, promettendo inoltre per il futuro osservanza dei doveri come cristiani, se fosse stato loro consentito di venire assolti in segreto. Sisto IV non fu insensibile a queste argomentazioni. La bolla del 18 aprile 1482 ammetteva degli accomodamenti in favore dei sospetti che avessero spontaneamente confessato i loro errori; avrebbero ricevuto l'assoluzione e sarebbero stati condannati a una penitenza segreta senza essere obbligati a ritrattare in pubblico. Ferdinando d'Aragona reagì immediatamente, con lettera del 13 maggio, senza aspettare la pubblicazione della bolla, e il 9 novembre il papa fece marcia indietro[68]. Autodenunciarsi non bastava. Il sospetto era costretto a denunziare i complici, cioè eventuali parenti, amici o conoscenti con cui si era lasciato andare a pratiche riprovevoli e che avessero, per esempio, assistito a cerimonie o a riunioni nel corso delle quali si recitavano preghiere ebraiche. L'obbligo di denunciare coloro che si supponeva fossero eretici si estendeva a tutti i fedeli, pena la scomunica. Nel 1559 uno dei capi d'accusa che avrebbe portato all'arresto e all'incriminazione dell'arcivescovo Carranza fu precisamente il fatto di aver nascosto cose di cui era a conoscenza: quando Carlos de Seso - che verrà in séguito condanna-

[68] H.C. Lea, A history of the Inquisition of Spain, I, Macmillan, New York, Londra, 1906-1907, pp. 267-270.

to come luterano - gli aveva esposto i suoi dubbi su alcuni articoli di fede, Carranza gli aveva consigliato di non farne parola; sarebbe stato invece suo dovere denunciare Seso all'Inquisizione. In materia di eresia non esisteva la prescrizione; la morte dell'accusato non estingueva l'azione della giustizia inquisitoriale; quando esisteva la prova che questo o quel defunto aveva giudaizzato o aveva tenuto un qualsiasi comportamento eretico quando era in vita, i suoi resti venivano esumati e bruciati e i suoi beni confiscati. Tali disposizioni erano esposte nell'editto della fede. Nei primi tempi questo documento veniva letto pubblicamente nello stesso momento in cui gli inquisitori arrivavano in città. In séguito, quando il Sant'Uffizio divenne un'istituzione permanente, gli inquisitori erano tenuti ad allontanarsi periodicamente dalla loro sede per costituirsi in tribunali itineranti e coprire così, in diverse sessioni, tutto il distretto. Come regola si sarebbe dovuto fare questo intervento - detto visita - una volta all'anno; in realtà, qualche volta tra due visitas passavano diversi anni. Una visita doveva durare almeno quattro mesi. Si incominciava rendendo pubblico un editto della fede in tutte le località interessate. Parecchi reati minori venivano giudicati in quella stessa sede. Talvolta invece il giudizio veniva rimandato; si aspettava che gli inquisitori tornassero alla sede del distretto. Era costume leggere l'editto della fede una volta all'anno, in una domenica di Quaresima, al momento dell'offertorio, lentamente e ad alta voce. Dopo di che l'officiante ricordava a tutti i fedeli che dovevano autodenunciarsi e denunciare coloro che essi ritenevano sospetti, anche se si trattava di parenti, e persino se i presunti colpevoli erano morti.

L'editto della fede non era altro che un inventario particolareggiato di tutte le parole e di tutti i comportamenti che potevano rivelare opinioni eterodosse. Si trattava, insomma, di spiegare ai fedeli come riconoscere un eretico. L'editto della fede finì per assumere forma definitiva nel XVII secolo; a partire dal 1630 si leggeva lo stesso testo in tutta la Spagna.

In questo documento uno spazio molto ampio, il primo e il più vasto, era occupato dal criptogiudaismo. Vi si descrivevano per filo e per segno le affermazioni e i comportamenti più frequentemente notati presso i giudaizzanti: il non aver pronunciato alcune formule - per esempio il Gloria Patri alla fine di un salmo -, aver macellato gli animali con un certo rito, l'essersi astenuti dal mangiare certi alimenti e dal lavorare il sabato, l'aver digiunato in certi giorni di date epoche dell'anno, e via dicendo. Gli editti della fede davano grande spazio alle pratiche funebri: se il moribondo veniva girato contro il muro, se si lavava il corpo del defunto con acqua calda e gli si radevano la barba e le ascelle, se lo si seppelliva in un lenzuolo nuovo e gli si poneva sotto la testa un cuscino pieno di terra vergine, o gli si metteva nella bocca una moneta o una perla, se si spargeva dell'acqua nella casa in cui era appena morto, ebbene, allora era molto probabile che ci si trovasse in presenza di pratiche ebraiche[69]. Seguivano poi altri cinque paragrafi dedicati alla «setta di Maometto», alla «setta di Lutero», alla «setta degli illuminati», alle varie eresie e, infine, ai libri che era proibito possedere e leggere.

[69] C. Amiel, «La "mort juive"», Revue de ìhistoire des religions, 1990,4, pp.389-412.

Come indizi che forse ci si trovasse di fronte a moriscos ancora dediti a pratiche della religione islamica, l'editto menzionava l'abitudine di festeggiare certi giorni e ricorrenze, di digiunare durante il ramadan, di macellare gli animali con certe modalità, di dedicarsi ad abluzioni rituali - lavarsi le braccia, le mani o i gomiti, il viso, la bocca, il naso, le orecchie, le gambe, le parti intime... - e inoltre di astenersi dal bere vino e dal mangiare carne di maiale, senza dimenticare i riti funebri, alquanto simili a quelli che si osservavano presso i giudaizzanti: lavare i morti, avvolgerli in un lenzuolo nuovo, seppellirli coricati sul fianco e mettere una pietra vicino alla testa, insieme con miele, latte ed altri cibi per la loro anima.

Se poi c'era sospetto di luteranesimo, si attirava l'attenzione dei fedeli su affermazioni rivelatrici: sostenere che bastava confessare i propri peccati a Dio, che né il papa né i preti avevano il potere di assolvere un peccatore dalle sue colpe, che nell'ostia consacrata non c'era veramente il corpo di Nostro Signore, che era assurdo tributare un culto ai santi e mettere immagini nelle chiese, che il purgatorio non esisteva e che quindi non c'era ragione di pregare per i morti, che le opere buone non erano indispensabili - la fede ed il battesimo bastavano da soli a dare la salute eterna -, che i preti, i monaci e le religiose avevano il diritto di sposarsi.

Si poteva ragionevolmente pensare di trovarsi di fronte a seguàci della mistica illuminista quando li si sentiva raccomandare la preghiera mentale e disprezzare la preghiera ad alta voce, sostenere che il matrimonio non era un sacramento, che bisognava lasciarsi guidare dall'ispirazione dello Spirito Santo.

Nella lista delle varie eresie l'editto citava le affermazioni di tipo materialistico - non credere nell'esistenza del paradiso e dell'inferno, così come nell'immortalità dell'anima -, le bestemmie, le dichiarazioni che mettevano in dubbio la verginità di Maria, le superstizioni e le pratiche sconfinanti nella magia o nella stregoneria, la sollecitazione nel confessionale, la bigamia, l'idea che la fornicazione di per sé non fosse un peccato.

Naturalmente era proibito possedere e leggere le opere di Lutero e dei suoi discepoli, il Corano e altri libri della «setta di Maometto», la Bibbia in lingua volgare e qualsiasi altro libro incluso negli indici pubblicati dal Sant'Uffizio. A partire dal 1738, si aggiunse nell'editto della fede un paragrafo sulla massoneria.

Per molto tempo l'editto della fede produsse un gran numero di delazioni e permise agli inquisitori di esercitare un controllo molto stretto sulla popolazione. Presentava tuttavia un inconveniente che non sfuggì alle menti più attente: descriveva con tanta minuzia le opinioni e le pratiche eterodosse che, paradossalmente, poteva servire a propagare l'eresia presso fedeli che non ne avevano mai avuto la minima idea. I conversos di seconda o terza generazione, per esempio, ormai totalmente ignari della religione mosaica, appresero i riti ebraici - preghiere, digiuni. - proprio ascoltando l'esposizione che ne facevano gli inquisitori! Una lettera anonima inviata a Carlo V nel 1538 segnalò il fenomeno e suggerì di sopprimere la lettura dell'editto, perché in realtà faceva conoscere proprio tutto ciò che intendeva condannare. Non molto tempo dopo anche Francesco Borgia si dichiarava dello stesso parere: raccomandava infatti ai predicatori di non alludere alle eresie ed agli errori contro la fede, perché in tal modo non si faceva che insegnare alle anime più semplici cose che era

meglio ignorassero: «Conviene passarle sotto silenzio». In séguito al processo di Logrono, nel 1611, l'inquisitore Alonso Salazar y Frias non esitò a scrivere che la stregoneria era sconosciuta fino al giorno in cui non se ne era incominciato a parlare; erano stati i giudici a creare quel reato, mettendolo alla portata della povera gente e degli ignoranti. Queste osservazioni rimasero senza effetto. Almeno fino alla metà del XVII secolo si continuò a dare lettura dell'editto della fede, anno dopo anno. In séguito la situazione mutò.

A Valladolid la consuetudine venne abbandonata nel 1660. A poco a poco tutti gli altri distretti fecero altrettanto. Nel XVIII secolo l'editto non era più che una formalità, che nessuno prendeva sul serio. Alcuni inquisitori la rimpiangevano, come per esempio quelli del distretto di Siviglia; all'inizio del XVIII secolo essi facevano notare che in parecchie città e località non si perseguivano più eretici; non ne venivano più denunciati; era opportuno, dunque, riprendere la pratica degli editti della fede ed incitare i fedeli a denunciare ai commissari del Sant'Uffizio tutti coloro che potevano essere sospettati di professare l'ebraismo, il protestantesimo, l'illuminismo.

L'arresto

Durante il periodo di grazia indicato dall'editto della fede, o anche al di fuori di tale periodo, gli inquisitori registravano moltissime delazioni. Non erano tutte ispirate da zelo per la fede, tutt'altro; alcune accusavano semplicemente i non conformisti, coloro che per loro natura si discostavano dalle consuetudini più comunemente diffuse; altre rispondevano a preoccupazioni meschine, come il desiderio di nuocere a un vicino o di sbarazzarsi di un rivale. E non era il popolino a detenere l'esclusività di queste denunce in malafede; anche le élite erano capaci di bassezze del genere. I colleghi dell'università di Salamanca, per esempio, nel 1572 denunciarono all'Inquisizione fra' Luis de Leon: invidiavano il successo che egli riscuoteva presso gli studenti; lo trovavano arrogante, pieno di sé... Nella Spagna dell'ancien regime, un sistema comodo per sbarazzarsi di un concorrente era denunciarlo all'Inquisizione. Il caso di fra' Luis de Leon non fu l'unico. Lucienne Domergue cita esempi analoghi nel XVIII secolo, come quello che coinvolse alcuni matematici dell'università di Valencia perseguiti intorno al 1750: «Cercano di nuocerci per prendere le nostre cattedre», spiegarono gli interessati. Citiamo inoltre il processo intentato alle Canarie nel 1787 a fra' Gonzalo Soto, a proposito di un problema di fisica sperimentale; è qualcosa che ha tutta l'aria di un regolamento di conti tra agostiniani e domenicani[70]. Era forse il temperamento spagnolo a prestarsi a tali deviazioni? Unamuno non è alieno dal crederlo. Non era lo zelo religioso, scriveva nel 1918, a ispirare l'Inquisizione, bensì l'invidia, «quella terribile invidia ispanica, nata dall'incompetenza e dalla volgarità. Non si ammetteva di vedere qualcuno distinguersi dagli altri e non pensare come gli altri, ragionare in modo diverso dal gregge. Non si poteva tollerare l'eresia, l'opinione per-

[70] Lucienne Domergue, «Inquisición y ciencia en el siglo XVII», Arbor, 1986, 484-485, p. 111.

sonale, il fatto di ragionare con la propria testa; per forza di cose bisognava attenersi all'ortodossia, al Dogma centrale, all'opinione o, più esattamente, alla non-opinione generale, alla routine, al senso comune, al non-pensiero[71]...» Gli inquisitori non si lasciavano trarre facilmente in inganno; sapevano che numerose denunce riguardavano affermazioni o atteggiamenti che non avevano nulla a che fare con l'ortodossia religiosa. Procedevano dunque a una prima cernita per scartare tutto ciò che era evidentemente frutto di maldicenza e che non aveva alcuna base concreta. Quando le denunce sembravano più serie, l'accusatore - fiscal - cercava di verificarle ricorrendo ad altre testimonianze.

Come abbiamo già detto, gli inquisitori e l'accusatore venivano reclutati di preferenza tra i giuristi; questi non avevano sempre le competenze necessarie per decidere se le affermazioni o i fatti riportati come prova di eresia implicassero posizioni eterodosse. Ciò era particolarmente vero quando dovevano esaminare problemi di teologia, talvolta anche sottili. In questi casi l'accusatore si rivolgeva a qualificatori esterni incaricati di dargli lumi. Nelle questioni alquanto delicate, quando per esempio ci si trovava davanti a persone di riguardo, si chiedeva il parere del Consiglio supremo. Questo fu quanto avvenne tra il 1525 e il 1540 con gli illuminati; alcuni di essi avevano contatti con personalità in vista, canonici di Toledo o professori universitari; era opportuno dunque muoversi con molta prudenza. Questa situazione si presentò con particolare evidenza nel caso Carranza del 1559. Ci si trovava di fronte al primate di Spagna, stimato teologo, e l'Inquisizione prese tutte le sue precauzioni.

Non affermò che Carranza fosse eretico; suggerì semplicemente che forse gli era capitato - suo malgrado? - di esprimersi come gli eretici. Per verificarlo l'Inquisizione volle che fossero esaminati senza alcuna indulgenza i suoi scritti, che si prendessero le frasi estrapolandole dal contesto, in rigore utjacent; ci si sarebbe chiesti che significato avrebbe potuto attribuire un fedele di poca cultura a certe parole, a certe frasi. Il procedimento aveva in sé qualcosa di terribile: era un sistema che poteva snaturare completamente un pensiero. Carranza parlava della fede? Se ne deduceva che non dava importanza alle opere, e così via. Carranza avvertì il pericolo e protestò: non si era mai proceduto in questo modo con le opere di Ario o di Maometto; il buonsenso esigeva che si esaminassero le frasi di un libro lasciandole nel loro contesto; con i metodi indicati da Valdés non sarebbe stato difficile condannare i libri di san Giovanni Crisostomo o di sant'Agostino; si sarebbero potute trovare eresie anche nel Vangelo secondo Giovanni[72]. Inutile. L'Inquisizione ordinò a Domingo de Soto, un'autorità in fatto di teologia, di dare il suo parere su alcune frasi del Catechismo di Carranza e di qualificarle in rigore ut jacent.

Con la morte nell'anima, Soto si vide costretto a riconoscere che alcuni passaggi erano quanto meno imprudenti e richiedevano certamente correzioni o chiarimenti.

---

[71] Miguel de Unamuno, «La libertad a la fuerza», La Publicidad, 26 settembre 1918, ora in Articulos olvidados, Tamesis Books, Londra, 1976, pp. 199-201.

[72] L'arcivescovo di Toledo non sapeva quanto fosse nel giusto:l'Inquisizione annotò e censurò frasi che credeva di Carranza, ma che erano invece citazioni tratte da san Gerolamo, da san Giovanni Crisostomo e da sant'Agostino!

All'Inquisizione tanto bastò per accusare Carranza[73]. L'incartamento comprendente le testimonianze a carico e le qualificazioni - nel linguaggio dell'Inquisizione, la sumaria - costituiva la fase preliminare del processo. L'accusatore chiedeva dunque ufficialmente l'arresto del sospetto; questo passo portava il nome di clamorosa. Gli inquisitori decidevano di arrestarlo solo dopo aver chiesto il parere dei consulenti e soprattutto dopo aver raggiunto la sicurezza di trovarsi di fronte a un eretico; se fosse esistito il minimo dubbio su questo punto, le istruzioni di Torquemada raccomandavano di soprassedere all'arresto e di aspettare fino a quando non si fossero raccolte testimonianze ed indizi più probanti; convocare un sospetto solo per interrogarlo era lo stesso che metterlo in allarme e dargli la possibilità di prepararsi la difesa; l'esperienza dimostrava - aggiungono le istruzioni - che in casi del genere gli eretici non confessavano mai.

L'arresto era sempre accompagnato dal procedimento di sequestro dei beni del detenuto, che avrebbero coperto le spese per il suo vitto e alloggio. Le persone di riguardo avevano diritto a un trattamento di favore: se ne avevano i mezzi, erano autorizzate a farsi servire da uno o due domestici per la preparazione dei pasti, ovviamente a loro spese; ma questi servitori dovevano restare rinchiusi con i rispettivi padroni per tutta la durata della detenzione.

Il prigioniero non poteva tenere con sé né denaro, né carta.

Le istruzioni di Valdés (1561) erano particolarmente precise per quanto riguardava la carta: quando un detenuto ne avesse fatto richiesta per preparare la propria difesa, ci si sarebbe curati di contare e numerare le pagine; quelle che fossero rimaste inutilizzate avrebbero dovuto essere restituite[74]. Un detenuto non doveva comunicare con altri detenuti. Poteva succedere che per mancanza di spazio si fosse costretti a mettere diverse persone nella stessa cella; in tal caso non si sarebbe mai più dovuto separarle; se si fosse dovuto provvedere a cambiarle di cella, sarebbero state trasferite in blocco, per evitare che trasmettessero qualsivoglia informazione ad altri prigionieri. Non era autorizzata alcuna visita, salvo quelle degli avvocati. I detenuti non avevano il diritto di fare la comunione; in generale venivano privati dei conforti della religione, col pretesto che erano stati colpiti da scomunica in quanto presunti colpevoli di eresia; potevano confessarsi ma non ricevere l'assoluzione, a meno che non fossero gravemente ammalati o non si trovassero in pericolo di morte.

Si è molto dissertato, soprattutto nel XIX secolo, sulle prigioni dell'Inquisizione. Le si chiamava «segrete» perché, come tutto ciò che concerneva il Sant'Uffizio, erano tenute assolutamente nascoste ed isolate. Si trattava di prigioni né più, né meno sordide di tutte le altre del tempo... Ne esiste ancora una, quella di Cuenca, costruita

---

[73] L'Inquisizione spagnola si limita a riprendere un procedimento già praticato dall'Inquisizione medievale. Nel 1329 Meister Eckhart era stato condannato per aver scritto frasi che, esaminate ut verba sonant, suonavano eretiche.

[74] In questo stato di cose, bisogna respingere come altamente improbabile l'ipotesi secondo la quale fra' Luis de Leon avrebbe composto il suo De los nombres de Cristo durante la sua detenzione a Valladolid; ciò sarebbe stato materialmente impossibile (trad. it. I nomi di Cristo, Fabbri, Milano, 1997).

su progetto dell'architetto italiano Andrea Rodi, allievo di Juan de Herrera, sul luogo di una precedente fortezza.

A quanto pare si tratta dell'unico edificio costruito espressamente per fungere come sede di un tribunale inquisizionale. Venne terminata nel 1583. Cuenca è un'eccezione. Nella maggior parte delle città, il Sant'Uffizio aveva sede in edifici preesistenti, non ideati per quella funzione, tanto che dovettero essere adattati, in particolare per quanto riguardava i locali destinati a fungere da celle.

L'istruttoria

Una volta in prigione, il sospetto rimaneva a disposizione del tribunale fino al momento in cui si decideva di sottoporlo a interrogatorio. Potevano passare settimane o anche mesi. In tutto quel lasso di tempo - che certo doveva sembrargli interminabile - il detenuto era isolato dal mondo esterno. Non sapeva nemmeno chi era stato ad accusarlo e di che cosa, secondo la regola che già abbiamo citato: tutto ciò che concerneva il Sant'Uffizio doveva restare segreto. Una regola che non ammetteva eccezioni. Ai delatori si garantiva l'anonimato, in teoria per metterli al riparo dalle pressioni e da un'eventuale vendetta. Si evitava deliberatamente che accusato e accusatori si trovassero l'uno di fronte agli altri; in un eventuale confronto, infatti, il primo non poteva non vedere i secondi; e allora veniva a mancare il segreto. Arrivava poi il momento in cui si era per forza costretti a comunicare al sospetto di che cosa fosse accusato e a dargli lettura delle deposizioni registrate a suo carico, ma si prendevano tutte le precauzioni del caso perché egli non potesse individuare i testimoni. Il detenuto non poteva ricevere nessuna visita. Nella sua cella era autorizzato a entrare solo il carceriere. Gli inquisitori sapevano bene con quale preciso scopo essi si avvolgessero del più assoluto segreto e di un alone di mistero. Era un metodo per ispirare rispetto e timore verso il Sant'Uffizio, e per rafforzarne il carattere sacro.

L'adozione del segreto era talmente maniacale che non era nemmeno possibile ottenere copie degli statuti, delle istruzioni e dei documenti di altro genere relativi all'Inquisizione. Si stampavano raccolte di testi e di disposizioni, ma tali documenti erano strettamente riservati all'uso interno; solo gli inquisitori potevano conservarli e consultarli. Nel 1556 la Suprema vietò ai tribunali di comunicare senza preventiva autorizzazione qualsiasi informazione concernente le delibere del Sant'Uffizio: era proibito, per esempio, certificare che una data persona non era mai stata condannata o arrestata dall'Inquisizione; in altri termini una persona si trovava nell'impossibilità di dimostrare di non essere mai stata processata.

Infine - il giorno in cui fosse sembrato «opportuno agli inquisitori», precisavano le istruzioni di Torquemada - il detenuto veniva condotto davanti ai giudici. Lo si faceva stare seduto; si doveva alzare solo mentre gli veniva letto l'atto di accusa. Questa prima audizione aveva lo scopo di accertare l'identità e il passato dell'accusato. Gli si rivolgevano domande sui genitori, sui nonni, sulle attività lavorative che aveva esercitato, sulle città in cui aveva vissuto, e poi sui figli e su tutti gli altri congiunti.

Gli si faceva quindi dichiarare con precisione dove era stato allevato e da chi, quali studi aveva compiuto, se e quali viaggi aveva fatto all'estero e con chi. Ci si accertava che conoscesse le più importanti preghiere e il catechismo cattolico. Gli si chiedeva inoltre dove, quando e da chi si fosse confessato l'ultima volta.

Questa era solo la fase preliminare. Subito dopo gli inquisitori entravano nel vivo della procedura. Senza fornirgli alcuna informazione, invitavano l'accusato a dire perché fosse stato arrestato e a confessare tutto. Questa intimazione - monitorio - veniva ripetuta tre volte, a qualche giorno di distanza. Presentava due caratteristiche.

A differenza di quanto succede ai nostri giorni nelle società occidentali, l'accusato che compariva davanti all'Inquisizione non era un presunto innocente, ma un presunto colpevole; dunque toccava a lui dimostrare il contrario. Inoltre, gli inquisitori volevano ottenere la confessione. Tutta la procedura era orientata in questo senso: le testimonianze e le prove che si potevano presentare a carico dell'accusato non erano giudicate sufficienti; era indispensabile che egli stesso si riconoscesse colpevole e lo facesse pubblicamente, così come si pretendeva che esprimesse pubblicamente il suo pentimento; questa era una delle ragioni dell'esistenza dell'autodafé.

Se dopo il terzo monitorio il detenuto avesse rifiutato di confessare, l'accusatore lo informava degli indizi a suo carico. In linea di massima ci si soffermava sugli errori contro la fede, ma se, intanto, si scopriva che il detenuto aveva commesso altri reati, non ci si sarebbe astenuti dal farli figurare nell'atto d'accusa; gli inquisitori naturalmente non avevano l'autorità per punirli, ma si trattava pur sempre di circostanze aggravanti. A questo punto il magistrato accusatore abbandonava la sala delle udienze e lasciava che il detenuto rispondesse punto per punto agli inquisitori.

Questi ultimi designavano uno o più avvocati che avrebbero avuto il compito non tanto di difendere l'accusato, quanto di convincerlo a confessare. L'avvocato, tra l'altro, non aveva il diritto di restare da solo con l'accusato; un inquisitore doveva essere presente all'incontro. Solo pochissime personalità poterono scegliere liberamente il proprio avvocato. Carranza per esempio si era rivolto a un eminente docente universitario, Martin de Azpilcueta - «il dottore navarrese» -, che aveva accettato di difenderlo.

Filippo II non glielo perdonò mai...

Gli inquisitori invitavano quindi le parti, accusatore ed accusato, a presentare le loro argomentazioni. Il primo produceva le deposizioni raccolte e chiedeva ai testimoni di confermarle e, se era il caso, di completarle. L'accusato da parte sua disponeva di tre mezzi di difesa. Per prima cosa poteva ricusare alcuni testimoni - proceso de tachas. Non sapendo chi fossero costoro, toccava a lui fornire una lista di tutte le persone che egli sospettava volessero nuocergli; se uno o diversi testimoni figuravano su questa lista, venivano automaticamente ricusati. Il secondo mezzo - proceso de abonos - consisteva nel presentare dei garanti di moralità.

Il terzo - proceso de indirectas - consisteva nel produrre deposizioni o fatti che avrebbero potuto dimostrare indirettamente che le accuse mosse erano prive di fondamento.

La tortura

Come gli altri tribunali dell'ancien regime, per estorcere le confessioni l'Inquisizione torturava i prigionieri, ma in misura molto minore degli altri - non tanto per una qualsiasi forma di pietà, per ripugnanza cioè contro tali metodi, ma semplicemente perché giudicava il sistema dubbio e poco efficace: Quaestiones sunt fallaces et inefficaces, scriveva Eymerich nel suo Manuale degli inquisitori, e commentava: «I supplizi in sé e per sé non sono un mezzo sicuro per conoscere la verità. Esistono uomini deboli che al primo accenno di dolore confessano anche reati mai commessi, e altri più forti e pervicaci che sopportano i peggiori supplizi». Nelle Istruzioni che pubblicò nel 1561, nemmeno Valdés nascose il proprio scetticismo: la resistenza fisica e morale è distribuita in modo diseguale tra gli uomini. Per questo si doveva ritenere la tortura un mezzo poco affidabile per strappare la verità a un accusato.

Ciò non impedì all'Inquisizione di torturare persone di ogni classe, compresi i nobili, poiché, come ricorda Eymerich, in materia di eresia non ci devono essere né privilegi né privilegiati. I membri del clero e della nobiltà dovevano sottostare al diritto comune inquisitoriale[75]. L'accusatore presentava una richiesta in tal senso e il tribunale al gran completo - inquisitori e rappresentanti del vescovo - decidevano se sottoporre o meno l'accusato alla prova. Un medico veniva incaricato di esaminarlo e di dichiarare se fosse in grado di sopportarla. Torquemada accordava agli inquisitori la facoltà di non assistere alle sedute di tortura e di farvisi rappresentare. Valdés era più esigente: pretendeva che gli inquisitori fossero presenti. Nella sala di tortura non poteva entrare nessuno oltre agli inquisitori, al cancelliere e all'aguzzino. La regola imponeva di non provocare all'accusato, nel corso della seduta, spargimento di sangue, né mutilazioni.

L'Inquisizione praticava tre tipi di tortura. Il primo era il supplizio dell'acqua: si legava il prigioniero su una scala inclinata, con la testa in basso e i piedi in alto; lo si forzava a tenere aperta la bocca: gli si ficcava in bocca una pezzuola con un foro su cui si versava dell'acqua che era costretto a ingerire; ci si serviva a tale scopo di un orcio che ne conteneva più di un litro; nel corso della stessa seduta si potevano somministrare fino a otto orci d'acqua.

Altra forma di tortura consisteva nell'appendere l'accusato a una puleggia per mezzo di una corda che gli teneva stretti i polsi e nel fissargli dei pesi ai piedi; dopo aver lentamente sollevato il corpo, lo si lasciava ricadere bruscamente. Il cavalletto era la terza forma di tortura: il detenuto stava con polsi e caviglie legati da corde, le quali venivano strette sempre più forte mediante un legno che fungeva da leva. Secondo Henningsen, il novanta per cento degli accusati passati davanti all'Inquisizione spagnola non furono mai torturati[76].

---

[75] «Il privilegio che le leggi accordano alle persone nobili, in base al quale non possono essere torturate in altre cause, non sussiste in materia di eresia».

[76] Gustav Henningsen, «La elocuencia de los nùmeros», in Angel Alcalà, Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Ariel, Barcellona, 1984, p. 221.

Il verdetto

L'istruttoria si prolungava fino a che l'accusato stesso non chiedeva di chiuderla. Perché lui e non l'accusatore? Le Istruzioni di Valdés ce ne spiegano la ragione: se l'accusatore avesse dichiarato che l'istruttoria era chiusa, si poteva dedurne che egli avesse esaurito tutte le argomentazioni e non avesse altro da aggiungere, mentre se a fare quel passo fosse stato l'accusato, l'accusatore aveva la possibilità fino all'ultimo momento di presentare ulteriori argomentazioni. Una commissione mista, formata dagli inquisitori, dal vescovo e dai suoi consulenti, esaminava tutta la pratica; quindi i membri venivano invitati a esprimere il loro parere. Lo facevano nel seguente ordine: consulenti, vescovo, inquisitori. Il pubblico accusatore non assisteva al dibattimento.

Quando si arrivava alla pronuncia del verdetto, gli inquisitori sapevano di dover tenere presenti due punti. Il primo non è mai stato formulato in maniera esplicita, ma lo ritroviamo in quasi tutti i processi, con rarissime eccezioni: non prosciogliere un accusato, a meno che non fosse impossibile fare diversamente.

Già l'abbiamo detto: davanti all'Inquisizione, l'accusato è sempre un presunto colpevole. La procedura e l'istruzione del processo avevano un unico scopo: convincere l'accusato ad ammettere la propria colpevolezza. Data questa situazione, il verdetto finale non serviva ad altro che a regolarizzare a posteriori la detenzione.

Eymerich vedeva un solo caso in cui si poteva prosciogliere un accusato: la prova che era stato vittima di false testimonianze; in tutti gli altri casi era d'obbligo arrivare alla condanna. Se la condanna fosse apparsa veramente difficile da giustificare, il tribunale avrebbe deciso un aggiornamento - suspensión -, che gli avrebbe permesso di riaprire la causa in qualsiasi momento. Eymerich insisteva perché nel verdetto si evitasse di dichiarare che l'accusato era innocente. Meglio dire che non si erano potute dare prove determinanti contro di lui. Questa forma lasciava aperta la possibilità di avviare in séguito nuove azioni giudiziarie, nel caso in cui fossero emersi nuovi elementi. Anche l'aggiornamento doveva essere accompagnato da una pena, sia pure minore, come per esempio una nota di biasimo. Perché tanta severità? Perché era essenziale dare l'impressione che il Sant'Uffizio non sbagliasse mai, che non arrestasse mai nessuno senza motivo; soprattutto, si doveva a tutti i costi evitare l'ammissione che avesse infierito contro un innocente.

Agli inizi, tuttavia, avvenne che l'Inquisizione pronunciasse alcune assoluzioni. Lea ne riscontra ottantasei a Toledo tra il 1484 e il 1531, ossia meno di due all'anno in media[77]. In séguito fu estremamente raro che un processo inquisitoriale si concludesse con un verdetto di assoluzione. Il caso di fra' Luis de Leon ne è l'esempio più celebre. Il 28 settembre 1576 la maggioranza della commissione mista di Valladolid decretò di sottoporre l'accusato alla tortura, rimandando a un momento successivo la revisione della pratica; gli altri membri della commissione erano del parere di infliggere un semplice biasimo, sia pure accompagnato da circostanze umilianti: fra' Luis

[77] H.C. Lea, A history of the Inquisition of Spain, op. cit., Il, p. 616.

avrebbe dovuto ammettere i propri errori nel grande anfiteatro dell'università di Salamanca, davanti ai professori e agli studenti, e sarebbe stato interdetto dall'insegnamento.

In appello, e dopo un decisivo intervento dell'inquisitore generale Quiroga, il 7 dicembre la Suprema si oppose alla tortura e ottenne che fra' Luis venisse prosciolto. Il tribunale di Valladolid si arrese. L'11 dicembre assolse l'imputato. Il che non mancò di suscitare critiche: un verdetto del genere era un incoraggiamento a deviare dalla santa dottrina; come avrebbero reagito i professori che si attenevano alla più stretta ortodossia?

Gli inquisitori avevano poi un altro punto fermo, che faceva parte integrante delle istruzioni ufficiali: era indispensabile che l'accusato si dichiarasse colpevole ed esprimesse il proprio pentimento.

Secondo il loro grado di colpevolezza e il loro atteggiamento mentale si distinguevano tre categorie di accusati: coloro che davano motivo di ritenerli colpevoli di eresia, ma contro i quali non si erano potute raccogliere prove sufficienti, e che inoltre negavano i fatti loro addebitati; coloro che erano colpevoli e che lo ammettevano (convictos et confitentes); coloro che il linguaggio particolare del Sant'Uffizio definiva come pertinaces (ostinati) e che si dividevano a loro volta in due gruppi, quello dei recidivi dopo una prima condanna e quello di coloro che rifiutavano di dichiararsi colpevoli, nonostante le prove raccolte a loro carico.

Le due prime categorie di accusati erano ammesse a quella che veniva detta la «riconciliazione»: sarebbero stati reintegrati nella Chiesa dopo aver abiurato i loro errori, gesto che poteva assumere tre forme diverse: l'abiura de levi riguardava gli accusati contro i quali pesava un sospetto di eresia non troppo grave. Questo era il caso per esempio dei bigami, dei bestemmiatori, degli impostori, ecc.; l'abiura de vehementi riguardava coloro sui quali pesavano seri sospetti di colpevolezza o coloro che, nonostante le prove prodotte contro di loro, rifiutavano di confessare, oppure ancora coloro che avevano solo due testimoni a carico; l'abiura detta «formale» (en forma) era quella che si pretendeva dagli accusati riconosciuti colpevoli e che avevano confessato; questo era il caso dei giudaizzanti.

L'abiura de vehementi e l'abiura formale avevano di particolare che, in caso di recidiva, il condannato veniva considerato recidivo di eresia e, a tale titolo, passibile di pena di morte; era dunque un avvertimento grave quello che ricevevano gli imputati di questo tipo. Invece, essere recidivi dopo una condanna ad abiurare de levi non comportava alcuna particolare penalità.

Gli accusati riconosciuti colpevoli e che ammettevano la loro colpevolezza (convictos et confitentes) erano condannati o a una penitenza spirituale o a un'ammenda, o a pene più o meno gravi.

La penitenza spirituale consisteva nell'obbligo di un pellegrinaggio in un dato santuario, oppure a un periodo di ritiro in un convento, oppure al digiuno in certe circostanze, oppure ancora a recitare un certo numero di preghiere.

L'ammenda non deve essere confusa con la confisca dei beni, che secondo il diritto canonico era riservata agli eretici. L'Inquisizione condannava ad un'ammenda solo nel caso in cui non fosse stato comprovato il reato di eresia.

Le pene che il Sant'Uffizio infliggeva ai «riconciliati» erano varie: potevano consistere in un semplice divieto di soggiorno (destierró), in una flagellazione in pubblico (un certo numero di frustate inferte dall'aguzzino), in una condanna alle galee, pena spesso inflitta nella seconda metà del XVI secolo perché la flotta reale aveva bisogno di molti galeotti... Restava infine la detenzione, che poteva essere limitata nel tempo od a vita. Per la verità, il carcere a vita era puramente formale: non venne mai attuato, e per una ragione di ordine pratico: l'Inquisizione non aveva prigioni a sufficienza, e inoltre il mantenimento dei detenuti costava troppo! Valdés denunciava tale deficienza nelle istruzioni del 1561: molti tribunali non avevano ambienti adatti a fungere da prigione; avrebbero dovuto acquistarne o costruirne, ma, come si è visto, l'Inquisizione non visse mai nell'opulenza. Fin dalle origini il Sant'Uffizio si trovò a dover fare i conti con questo problema.

Il cronista Bernaldez scriveva, forse con qualche esagerazione, che intorno al 1488 a Siviglia c'erano cinquemila condannati al carcere a vita; per mancanza di posti, in capo a quattro anni si era costretti a rimetterli in libertà. Alla metà del XVI secolo, il giureconsulto Diego de Simancas aggiungeva le seguenti precisazioni: per carcere a vita bisognava intendere tre anni se il detenuto avesse dato segno di ravvedimento; in caso contrario, otto anni.

Nel Medioevo Eymerich era anche più indulgente: quando un detenuto appariva sinceramente pentito, non vedeva nulla in contrario a metterlo in libertà vigilata; quando marito e moglie erano stati ambedue condannati, li si poteva mettere nella stessa cella; se uno dei due era stato dichiarato innocente, l'altro doveva essere autorizzato a vedere il consorte a suo piacimento.

I riconciliati venivano ipso facto dichiarati non idonei a occupare benefìci ecclesiastici e pubblici impieghi, così come a esercitare un certo numero di professioni quali quelle di collettore di imposte, farmacista, medico, chirurgo, mediatore, ecc. Tale interdizione si estendeva ai figli e ai nipoti. Abbiamo visto che era possibile aggirarla pagando un'ammenda, detta di composizione.

La terza categoria di accusati - quelli che il Sant'Uffizio considerava ostinati (pertinaces) - si divideva a sua volta in tre gruppi, secondo i criteri fissati da Eymerich. I «penitenti» recidivi, gli «impenitenti» non recidivi, e coloro che erano allo stesso tempo «impenitenti» e recidivi. I «penitenti» recidivi erano coloro che, già giudicati per eresia, avevano confessato i propri errori e poi erano stati riconciliati: quindi avevano abiurato e fatto penitenza; infine erano ricaduti nell'eresia. Gli «impenitenti» non recidivi venivano processati per la prima volta; era stato provato che erano eretici, ma rifiutavano di ammetterlo e di pentirsene. Il caso più grave era quello degli «impenitenti» recidivi. Il diritto canonico assimilava l'eresia ad un reato di lesa maestà nei confronti di Dio; alla stessa stregua del reato di lesa maestà nei confronti di un re, essa comportava la pena capitale. Questa era la sorte che attendeva tutti i recidivi, ma con una differenza importante tra «penitenti» e «impenitenti»: i primi sarebbero stati strangolati prima di essere arsi, mentre i secondi sarebbero stati arsi vivi. Il Sant'Uffizio tuttavia era un tribunale ecclesiastico; non poteva pronunciare una condanna a morte e non poteva eseguirla. Con grande ipocrisia, fin dal Medioevo, gli inquisitori avevano quindi preso l'abitudine di rimettere gli eretici alla giusti-

zia règia, di consegnarli, come si suol dire, al braccio secolare, che applicava la legge per il reato di lesa maestà. Il tribunale inquisitoriale doveva prendere questa decisione all'unanimità e, a partire dalla metà del XVI secolo, farla sancire dalla Suprema.

Gli «impenitenti» recidivi ponevano un problema agli inquisitori: li dichiaravano in un certo senso falliti nella loro mansione, dato che non erano riusciti a convincerli del loro errore. Le istruzioni invitavano gli inquisitori a fare di tutto per ottenere la «conversione» degli «impenitenti», affinché almeno morissero riconciliati con Dio! Tutti i mezzi erano buoni per arrivare a questo risultato. Si ricorreva alla severità, per esempio chiudendoli in una cella buia e stretta, mettendo loro catene ai piedi e alle mani. Quando tutto ciò si rivelava inefficace, si provava con la dolcezza: li si cambiava di cella, se ne migliorava il vitto. Li si autorizzava a ricevere la visita dei figli, soprattutto dei più piccoli, nella speranza che riuscissero a intenerirli.

C'erano casi in cui tutti questi sforzi ottenevano gli attesi risultati e il condannato finiva col riconoscere i propri errori e si convertiva, sia perché davvero convinto, sia perché indotto dalla speranza di evitare una morte orribile: meglio essere strangolati prima di finire tra le fiamme che essere arsi vivi... Queste conversioni dell'ultima ora - come anche nel corso dell'autodafé o nel corso del supplizio - potevano procurare ai condannati una commutazione della pena; avrebbero loro evitato, comunque, di essere arsi vivi. Quello che più paventavano gli inquisitori erano i condannati che fino alla fine rifiutavano di convertirsi. «Costoro» scrive Eymerich «vogliono il rogo; se sono condannati a essere arsi, sono convinti di morire da martiri e di andare in cielo». E se c'era una cosa che l'Inquisizione assolutamente non voleva, era proprio che gli eretici si facessero passare per martiri della loro fede. Vedremo in séguito le precauzioni che prenderà, al momento dell'autodafé e dell'esecuzione, per impedire a questa categoria di eretici di manifestare pubblicamente i loro sentimenti.

Per le sentenze emesse dagli inquisitori, i condannati non potevano appellarsi altro che al Consiglio supremo. In linea di massima, come abbiamo detto, la Suprema doveva confermare la più grave delle sentenze, quella che equivaleva alla pena di morte.

Negli altri casi i tribunali si sarebbero adoperati per far sì che i condannati non ricorressero in appello. Il mezzo più efficace consisteva nel lasciarli il più a lungo possibile all'oscuro del loro destino e nell'informarli all'ultimo istante, al momento dell'autodafé, così da non concedere loro il tempo di fare alcuna mossa.

Ciò che era rigorosamente escluso era l'appello alla corte di Roma.

Su questo punto la posizione dei sovrani non era mai mutata.

Un documento del tempo di Filippo II è quanto mai esplicito:

«Nessun caso importante dell'Inquisizione deve essere comunicato a Roma per esservi esaminato in ultima istanza; tutto deve essere giudicato nel regno, in virtù della delega apostolica concessa all'Inquisitore generale; i prelati e gli uomini di legge del regno conoscono meglio di tutti gli altri le abitudini e le usanze dei loro com-

patrioti. É dunque logico che gli spagnoli siano giudicati da spagnoli e non da stranieri, che non sono al corrente delle particolarità nazionali e locali»[78].

L'autodafé

Nel 1578, completando e commentando il Manuale di Eymerich, il giureconsulto Francisco Peña ricordava che la finalità primaria di un processo e di una condanna a morte non consisteva nel salvare l'anima dell'eretico, ma nel difendere la pubblica moralità e nell'incutere paura alla gente; era per questo, aggiungeva, che la lettura delle sentenze e le abiure dovevano svolgersi in pubblico, «a edificazione e mònito per tutti». Gli inquisitori infatti non si accontentavano di costringere un eretico a confessare di aver peccato e a esprimere il proprio pentimento; bisognava anche farglielo dichiarare pubblicamente, affinché servisse da lezione a tutti i fedeli, invitati nella stessa occasione a proclamare solennemente la loro fede. Questo era l'obiettivo della cerimonia conosciuta col nome di autodafé, sulla quale spesso si incorre in errore: nel corso dell'autodafé non avveniva alcuna esecuzione capitale; solo dopo la cerimonia i condannati a morte venivano rimessi alla giustizia reale; quest'ultima li conduceva al luogo del supplizio.

Come dice il termine stesso, l'autodafé era un atto di fede, una manifestazione pubblica e solenne di fedeltà al cattolicesimo, oltre che la manifestazione, anch'essa pubblica, di rifiuto dell'eresia.

Per dare all'autodafé tutto il suo significato, bisognava riservarlo a circostanze fuori dell'ordinario, quando si trattava di denunciare forme ben definite di eresia. Certo, si facevano sfilare anche responsabili di reati non troppo gravi - bestemmiatori, bigami, streghe... -, ma solamente a titolo di contorno; questi ultimi reati da soli non avrebbero giustificato un autodafé. Si evitava anche di dare pubblicità a reati che potevano nuocere alla reputazione ed al prestigio del clero, come le sollecitazioni in confessionale. L'autodafé non era una specialità spagnola. L'Inquisizione medievale lo praticava già, sotto la forma del Sermo publicus oppure del Sermo generalis de fide che si tenevano di tanto in tanto nella regione di Tolosa, all'epoca della repressione dell'eresia catara. Anche a Tolosa il termine spiega di che cosa si trattasse: la cerimonia incominciava con un discorso appropriato alle circostanze.

Bernard Gui, inquisitore nella regione dal 1307 al 1323, ne parla nei suoi scritti. In Spagna il primo autodafé di cui si abbia notizia venne celebrato a Siviglia il 6 febbraio 1481.

Secondo la definizione datane da Llorente, l'autodafé consisteva in una «lettura pubblica e solenne degli estratti dei processi e delle sentenze pronunciate dagli inquisitori, in presenza dei colpevoli o davanti alle loro effigi e in mezzo a tutte le autorità e alle corporazioni più prestigiose della città, e in particolare del giudice del tribunale

[78] Ricardo Garcîa Carcel, «De la Reforma protestante a la Reforma católica...», in Manuscrits, 1998, 16, pp. 58-59.

reale, a cui venivano rimesse le persone o le effigi dei condannati, affinché pronunciasse subito la condanna alla morte ed al fuoco, secondo le leggi dello Stato relative agli eretici, e affinché ne ordinasse l'esecuzione dopo aver fatto preparare, dietro segreto preavviso degli inquisitori, il patibolo, la legna, la macchina per lo strangolamento e gli esecutori secolari».

Llorente distingue varie forme di autodafé: l'autodafé generale, durante il quale si presentavano molti colpevoli di tutte le categorie; l'autodafé particolare, senza l'apparato e la solennità di quello generale, al quale non presenziavano le autorità; l'autodafé singolare, che riguardava un unico colpevole e che veniva organizzato in chiesa o sulla pubblica piazza a seconda delle circostanze; infine il piccolo autodafé - autillo - che si celebrava con discrezione negli stessi locali del Sant'Uffizio.

Nei primi tempi, gli autodafé erano abbastanza sobri e austeri.

Non duravano molto. Col passare del tempo, nel XVI secolo, la cerimonia divenne più lunga e assunse un carattere più solenne.

Gli autodafé del 1559, destinati a eliminare i focolai luterani di Valladolid e di Siviglia, apportarono un cambiamento significativo; assunsero infatti una forma che verrà codificata due anni dopo dall'inquisitore generale Valdés, e che rimase poi definitiva.

Infatti nelle Istruzioni pubblicate nel 1561 si legge: «Allorché i processi saranno terminati e i verdetti emessi, gli inquisitori fisseranno un giorno festivo per celebrare l'autodafé; si comunicherà questa data ai canonici e alle autorità municipali: se è il caso, al presidente ed agli uditori della corte di giustizia, per invitarli ad assistere alla cerimonia. Gli inquisitori veglieranno a che non si incominci troppo tardi perché l'esecuzione dei rilasciati possa avvenire di giorno e senza incidenti»[79]. Tutto detto esplicitamente, dunque: l'autodafé si terrà di domenica o in un giorno festivo affinché vi possa assistere la popolazione della città e dei dintorni, si inviteranno le autorità religiose, civili e giudiziarie, così come i corpi costituiti e le corporazioni.

Nel 1598 il Sant'Uffizio detterà ulteriori precisazioni: esigerà che le autorità e i funzionari siano presenti, pena la scomunica. Quando l'autodafé si tiene all'esterno della Corte, se ne conferirà la presidenza ad un membro dell'alta nobiltà. A Granada, per esempio, nel 1672 si era pensato a Rodrigo Ponce de Leon, quarto duca d'Arcos; essendo indisposto, venne sostituito dalla seconda personalità della città, il marchese di Valenzuela, don Antonio Domingo Fernàndez de Cordoba. Nella Corte ci si preoccupava naturalmente che il sovrano assistesse di persona alla cerimonia.

Non si conoscono autodafé che siano stati tenuti in presenza dei Re Cattolici. Nel 1528 l'Inquisizione ne volle celebrare uno a Valencia per garantirsi la presenza di Carlo V. Il primo dei grandi autodafé di Valladolid, quello del 21 maggio 1559, venne posto sotto la presidenza della reggente, la principessa Giovanna.

---

[79] Valdés si limita a riprendere le raccomandazioni di Eymerich: per l'autodafé è meglio scegliere un giorno festivo: «É opportuno che sia presente una grande moltitudine al supplizio e ai tormenti dei colpevoli affinché la paura li tenga lontani dal male»; «la presenza dei capitoli, delle chiese e dei magistrati rende la cerimonia più impressionante. É uno spettacolo che colma gli astanti di terrore e di una spaventosa immagine del giudizio finale. Questa paura è il sentimento che più di ogni altro si deve ispirare».

Filippo II, che era arrivato nella penisola alla fine del mese di settembre, presiedette al secondo, l'8 ottobre 1559. Il 25 febbraio 1560 il tribunale di Toledo organizzò un autodafé in occasione del matrimonio di Filippo II e Isabella di Valois. Quando lo stesso Filippo II arrivò a Barcellona per le Cortes della Catalogna, tra febbraio e marzo del 1564, si tenne un altro autodafé in suo onore. Filippo II ne presenziò anche alcuni a Lisbona, l'11 aprile 1582, e a Toledo, il 25 febbraio 1591. Sembra avesse particolarmente apprezzato queste cerimonie, non per sadismo come qualcuno scrisse - ricordiamo che le condanne a morte venivano eseguite dopo l'autodafé: le autorità non vi assistevano -, ma per la loro grandiosità: processione, messa, sermone... La tradizione continuò sotto Filippo III, con l'autodafé del 7 marzo 1600 a Toledo. Nel 1632 Filippo IV espresse il desiderio che ne venisse organizzato uno a Madrid, per festeggiare la guarigione della moglie Isabella di Borbone. L'autodafé del 1680 a Madrid fu l'ultima di tali manifestazioni; il pretesto ufficiale questa volta fu il matrimonio di Carlo II e Maria Luisa d'Orléans. L'inquisitore generale Sarmiento de Valladares aveva pensato di organizzarlo a Toledo, ma Carlo II pretese che si svolgesse a Madrid e ne fissò personalmente la data: il 30 giugno, festa di san Paolo, «per solennizzare il grande trionfo della fede cattolica e la sconfitta dell'ostinazione ebraica». Con la dinastia dei Borbone le cose cambiarono. Secondo Llorente, Filippo V si rifiutò di assistere all'autodafé che si voleva organizzare in occasione della sua ascesa al trono, ma non per una presa di posizione, tanto che lo stesso sovrano ne presenziò uno nel 1720. In séguito, gli autodafé divennero meno frequenti e meno spettacolari; non per un cambiamento di atteggiamento da parte della monarchia, ma per un cambiamento di sostanza dell'Inquisizione. Nel XVI e anche nel XVII secolo l'autodafé diventò una cerimonia religiosa come tante altre; serviva a dare risalto e solennità ad avvenimenti importanti.

Ne è prova il fatto che i catalani, che avevano dato luogo a una secessione mettendosi sotto la tutela della Francia, credettero di onorare il principe di Condé, allora viceré, offrendogli un autodafé alla vigilia della sua partenza per Parigi, il 7 novembre 1647.

Verso la metà del XVI secolo incominciarono a circolare descrizioni di autodafé, inizialmente come scambi di notizie tra privati: corrispondenti improvvisati le mandavano a parenti o ad amici per descrivere l'evento. Poi si diede l'incarico a scrittori di talento di stendere delle vere e proprie relazioni e si prese l'abitudine di stamparle. Il successo fu tale che le librerie pubblicarono cataloghi speciali per i loro clienti. La relazione sull'autodafé avvenuto a Logrono del 1610 - Relation de las personas que salieron alauto defee de {...} Logrono, 7 y 8 de noviembre de 1610 - fu oggetto di numerose riedizioni fino all'inizio del XIX secolo. La più celebre di queste relazioni è senza dubbio quella che descrive l'autodafé di Madrid del 1680 - Relación del auto general de lafee que se celebrò {...} por Joseph del Olmo, ayuda de la fuerriela de su majestad, alcaide y familiar del santo Oficio.

L'autore ricopriva importanti cariche nella città di Madrid; era stato uno dei direttori dei lavori del Buen Retiro; come famiglio del Sant'Uffizio, era stato incaricato di realizzare il progetto della tribuna e di organizzare l'allestimento della cerimonia.

Ben presto anche i pittori contribuirono a far conoscere le cerimonie che si svolgevano in occasione dell'autodafé. Il quadro di Pedro Berruguete - Autodafé de saint Dominique de Guzmàn - attualmente al museo del Prado, è il primo di una lunga serie. Si tratta di una commissione del primo inquisitore generale, Torquemada, per la pala d'altare del convento di San Tommaso d'Avila; la composizione (cm 154 x 92) tende a sottolineare la drammaticità della scena, dato che il pittore vi ha raffigurato il rogo su cui bruciano i condannati; san Domenico è rappresentato in piedi su un podio, circondato da sei inquisitori - tra i quali un domenicano e un personaggio che regge lo stendardo del Sant'Uffizio; dodici altri inquisitori completano il gruppo. Due eretici nudi stanno già ardendo, mentre altri due attendono il loro turno.

L'Inquisizione decise di ordinare opere dello stesso genere anche in altre occasioni. Un esempio tardivo ci è fornito dall'autodafé celebrato sulla piazza San Francesco di Siviglia il 13 aprile 1660, uno dei più spettacolari. La Suprema commissionò un quadro nel quale dovevano essere raffigurati il palco, gli inquisitori, i condannati, i soldati di picchetto e tutto quanto meritasse di essere rappresentato per «tramandare il ricordo della cerimonia»; il quadro doveva servire ad arricchire la collezione della Suprema.

Per la realizzazione si era pensato a Francisco de Herrera, «l'artista più celebre della città», che però aveva chiesto un compenso di duecento pesos, somma che sembrò eccessiva alla Suprema; alla fine, un pittore di second'ordine eseguì la commissione per centoventi pesos[80]. Fu Francisco de Rizzi a raffigurare l'autodafé di Madrid (1680); il quadro era destinato al palazzo del Buen Retiro; attualmente si trova al Prado.

L'organizzazione di un autodafé era un'impresa lunga e costosa, per la quale occorreva la collaborazione della municipalità, della polizia - per mantenere l'ordine durante la cerimonia e per poi eseguire le condanne -, di numerosi corpi costituiti e di corporazioni: i famigli del Sant'Uffizio, naturalmente, ma anche i capitoli diocesani, gli ordini religiosi, le confraternite... Almeno un mese prima della data fissata si dava inizio all'allestimento delle strutture; bisognava innalzare un'impalcatura in una piazza pubblica o all'interno di un edificio ecclesiastico, con panche su cui avrebbero preso posto i condannati per poter essere ben visibili da ogni punto, una tribuna per le autorità - solo quella riservata agli inquisitori era protetta da un baldacchino -, gradinate per gli spettatori, che prenotavano i posti con largo anticipo sulla data della cerimonia... Bisognava preparare anche i sambenitos che sarebbero stati indossati dai condannati, le effigi che simulavano i contumaci o i defunti, gli stendardi, le urne nelle quali si sarebbero deposte le sentenze; era necessario inoltre sistemare sedili e paramenti, allestire un rinfresco per le autorità se la cerimonia si annunciava lunga, organizzare le varie processioni (una della Croce verde e l'altra della Croce bianca), designare i famigli che avrebbero avuto l'onore di accompagnare gli inquisitori, i picchetti di soldati che avrebbero montato la guardia... Per l'autodafé del 2 dicembre 1625, a Cordova, i preparativi iniziarono il 30 ottobre, con una gara d'appalto per la costruzione di un'impalcatura sulla quale si sarebbe sistemato un altare, sedili per i

[80] Il quadro è attualmente proprietà di don Rafael Atienza, marchese di Salvatierra.

settantadue condannati che dovevano comparire, altri sedili per i canonici e gli scabini; tutto doveva essere completato per il 29 novembre. Per l'autodafé del 2 giugno 1680 sulla plaza major di Madrid, si era previsto inoltre un tendone per tenere gli astanti al riparo dal sole. A queste spese si aggiungevano numerose uscite accessorie: i compensi per gli operai, i tappeti, i sedili, le panche, i ceri, ecc. Tutto ciò finiva con l'assommare a cifre importanti, soprattutto se si voleva dare alla cerimonia un particolare rilievo, per esempio in onore di personalità importanti o del sovrano.

Abbiamo già visto che il Sant'Uffizio non aveva grandi mezzi economici; aveva sempre avuto difficoltà ad organizzare gli autodafé.

La municipalità non era sempre disposta ad elargire sovvenzioni, soprattutto quando la crisi incominciò a ridurre le sue entrate. Per queste ragioni i grandi autodafé si fecero man mano sempre più rari. Ve ne furono molti nel corso della seconda metà del XVI secolo; a Siviglia, tra il 1549 e il 1599, se ne tennero almeno ventitré. La riduzione fu sensibile nel XVII secolo; per organizzare un autodafé si aspettava che vi fosse un numero adeguato di condannati, oppure si raggruppavano i condannati di vari tribunali. A Madrid, nel corso di cinquant'anni circa, tra il 1632 e il 1680, non si svolse alcun autodafé.

Alcuni giorni prima della data fissata, il Sant'Uffizio faceva leggere un proclama pubblico per invitare la popolazione ad assistere all'autodafé. In quell'occasione, per evitare eventuali coincidenze, si vietava la celebrazione di altre cerimonie religiose. Per la pubblica confessione del 30 giugno 1680 a Madrid, tale proclama era stato comunicato con un mese di anticipo, il 30 maggio. Alle tre del pomeriggio lo stendardo del Sant'Uffizio fu issato sulla residenza dell'inquisitore generale. Il banditore pubblico diede lettura del testo per le vie e le piazze principali della città: «Gli abitanti di Madrid, sede della corona di Sua Maestà, sono informati che il Sant'Uffizio dell'Inquisizione della città e del regno di Toledo celebrerà un autodafé pubblico sulla plaza mayor domenica 30 giugno; in questa occasione il sommo pontefice accorda grazie particolari e indulgenze a tutti coloro che vi assisteranno».

Alle due del pomeriggio della vigilia si teneva la processione detta della Croce verde, cioè dello stendardo del Sant'Uffizio.

Portare quello stendardo era un grande onore. Il 30 giugno 1680 a Madrid il privilegio andò al duca di Medinaceli, primo ministro. Lo scopo di questa processione - nella quale sfilavano i famigli, i notai e i commissari del Sant'Uffizio, nonché i rappresentanti del clero secolare e del clero regolare - era di recare lo stendardo sul luogo dell'autodafé; lo si sistemava nel punto più alto dell'impalcatura, coperto da un velo nero; famigli e monaci lo vegliavano tutta la notte, protetti da un picchetto di soldati.

La mattina del giorno seguente, all'alba, la folla si accalcava per assistere a un'altra processione, quella che accompagnava i detenuti dalla prigione fino al luogo dell'autodafé. Nei primi tempi a mezzanotte si incominciava a notificare la sentenza a coloro che sarebbero stati «rilasciati», cioè condannati a morte; se fino a quel momento avevano rifiutato di riconoscere i loro errori, li si invitava subito a confessarsi e a convertirsi per salvare l'anima. In séguito gli inquisitori si accorsero che il tempo loro concesso era troppo breve; presero quindi a comunicare la notifica tre giorni

prima. Durante la notte precedente l'autodafé si prendevano misure straordinarie; nessuno poteva entrare nella prigione, salvo i confessori e i famigli incaricati di sorvegliare i condannati. Alle cinque del mattino i condannati lasciavano la prigione in processione, tra una fila di famigli e una di soldati. Al séguito della Croce bianca, detta anche «della fascina» perché ornata anche simbolicamente da alcune frasche che sarebbero servite per il rogo, procedeva il clero, quindi le effigi dei condannati in contumacia, le bare contenenti le ossa di quelli che erano morti prima di essere stati giudicati, e infine i condannati, con in testa un copricapo e in mano un cero spento, vestiti con un indumento che denunciava la natura della loro condanna. Si trattava della famosa tunica infamante, il sambenito, già noto all'Inquisizione medievale. Il manuale di Eymerich la descrive come una tunica costituita da due falde di stoffa che ricadevano l'una davanti e l'altra dietro come una specie di scapolare privo di cappuccio, su cui erano cucite delle croci rosse. Non tutti i condannati indossavano lo stesso sambenito; il colore ed il disegno variavano a seconda del reato e della relativa sentenza. Coloro che stavano per essere «rilasciati» indossavano un sambenito nero su cui erano raffigurate fiamme e talvolta diavoli, draghi o serpenti, simboli dell'inferno che li attendeva; portavano inoltre un copricapo rosso in testa. Il sambenito dei riconciliati era giallo, con due croci rosse di sant'Andrea; le fiamme della loro veste erano rivolte verso il basso, a indicare che scampavano all'inferno; gli impostori e i bigami portavano al collo una corda, i cui nodi stavano a indicare le centinaia di frustate che dovevano subire. I riconciliati erano obbligati, per tutto il tempo previsto dalla sentenza, a indossare il sambenito ogniqualvolta uscivano di casa; avrebbero potuto toglierlo solo quando si fossero trovati tra le mura domestiche. I sambenitos dei condannati a morte o dei riconciliati, scaduto il termine della condanna, venivano appesi nelle chiese parrocchiali per perpetuare il ricordo della loro infamia.

L'Inquisizione attribuiva una grande importanza ai sambenitos; li considerava il castigo più grave che si potesse infliggere agli eretici; questa tunica serviva a tramandare nel tempo il ricordo dell'infamia di cui si erano coperti. I discendenti dei condannati erano le prime vittime, ma non le uniche, a subire le conseguenze indirette del provvedimento. Ne è testimonianza il lungo conflitto che, a partire dal 1582, oppose i canonici di Granada agli inquisitori. Questi ultimi avevano preso autonomamente la decisione di appendere i sambenitos nella cappella principale della cattedrale, senza curarsi di chiedere l'autorizzazione dei canonici e senza nemmeno informarli... Il capitolo protestò e pretese che si mettesse fine a quello che lo stesso arcivescovo giudicava indecoroso: in tutte le altre sedi le tuniche venivano appese nel chiostro o in un angolo, mai nella cappella principale. Il 22 maggio 1594 il re fu costretto a intervenire e a disporre la rimozione dei sambenitos, ma gli inquisitori fecero orecchie da mercante. Infine dovettero cedere, ma questo avvenne solo nel maggio del 1611, quasi trent'anni dopo![81] Una volta abbigliati i condannati con tunica e copricapo, e averli muniti di cero, la processione lasciava la sede del Sant'Uffizio e si

[81] Rafael Marin Lopez, «Notas sobre la canonjia inquisitorial en la catedral de Granada», in Antonio Luis Cortes Peña, Miguel Luis López-Guadalupe (a cura di), Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalusia en la Edad Moderna, Università di Granada, Granada, 1999, p. 61.

dirigeva verso il luogo in cui si sarebbe tenuto l'autodafé, normalmente la plaza major della città. Gli inquisitori, il sovrano, i canonici, gli scabini, i nobili e il clero, prendevano posto sulle gradinate loro riservate. La cerimonia poteva allora avere inizio. Un predicatore pronunciava un sermone per esaltare la fede, per lanciare parole di fuoco contro l'eresia e incoraggiare gli accusati che ancora opponevano resistenza a pentirsi prima di morire. Ricordiamo che gli inquisitori mettevano particolare cura nell'ottenere la conversione di tutti i condannati: nessuno doveva morire senza essersi confessato e aver ricevuto l'eucarestia. I condannati a morte che si pentivano venivano strangolati prima di essere deposti sul rogo. Venivano arsi vivi solo coloro che si rifiutavano di riconoscere i propri errori.

Il Sant'Uffizio attribuiva grande importanza alle confessioni pubbliche ed al pentimento, anch'esso pubblico, che gli eretici potevano esprimere in quella circostanza. Un esempio impressionante è la narrazione - scritta da Luis Zapata - della ritrattazione del dottor Augustin Cazalla, predicatore di Carlo V, condannato a morte come luterano nell'autodafé del 21 maggio 1559. Zapata riporta una lettera di fra' Pedro de Mendoza all'inquisitore generale Valdés, che lo informa di aver ottenuto all'ultimo istante la «conversione» di Cazalla. Per ordine degli inquisitori egli era andato a trovarlo nella cella per annunciargli che sarebbe stato condannato a morte e convincerlo a riconoscere i propri errori.

Cazalla comparve all'autodafé con la corda al collo e il copricapo infamante in testa. Avrebbe voluto prendere la parola e rivolgersi alla folla, ma lo si fece tacere. Chiese la benedizione all'arcivescovo di Santiago de Compostela; dopo di che venne spogliato dei simboli del sacerdozio e della sua antica dignità. Rimase in ascolto della sentenza e dichiarò che accettava la morte come un mezzo per scontare i suoi peccati. Nell'andare verso il patibolo cercò invano di convincere un altro condannato, tale Herreruelo, a ritrattare. Cazalla venne strangolato prima di essere arso; Herreruelo venne bruciato vivo.

Nel caso in cui un condannato si convertisse all'ultimo istante, prima che fosse pronunciata la sentenza, si interrompeva lo svolgimento dell'autodafé; si accendevano ceri; si intonavano cantici; si toglievano i teli neri che coprivano le croci. Questo è quanto avvenne a Madrid nel 1680: un uomo e una donna condannati a morte ritrattarono appena giunti sulla piazza; immediatamente vennero condotti in un piccolo locale che era stato attrezzato sotto l'impalcatura per registrare le loro dichiarazioni. Sfuggirono così alla morte e tutti gli astanti applaudirono. Gli inquisitori diffidavano di tali conversioni dell'ultima ora; temevano che fossero l'effetto non tanto del pentimento per l'offesa recata a Dio, quanto piuttosto del timore del fuoco che ardeva davanti ai loro occhi. In particolare, prendevano ogni possibile precauzione per evitare che eretici ostinati dessero scandalo; si doveva impedire a tutti i costi che si rivolgessero al pubblico, timore espresso già nel Medioevo nel Sermo publicus, che anticipò quelli che sarebbero stati gli autodafé dell'Inquisizione spagnola: non si poteva correre il rischio che un accusato, che già aveva confessato, ritrattasse in pubblico; il manuale di Eymerich raccomandava di legare la lingua o di imbavagliare i condannati di cui non si era sicuri «affinché non scandalizzassero gli astanti con le loro empietà». In occasione dell'autodafé di Madrid del 1680, dodici condannati a morte vennero

presentati imbavagliati. Queste raccomandazioni dovrebbero portarci a rivedere come sospetti e privi di fondamento alcuni aneddoti, come per esempio le frasi che Carlos de Seso avrebbe scambiato con Filippo II in occasione dell'autodafé dell'8 ottobre 1559[82] a Valladolid, o anche quanto era accaduto in quello tenutosi a Madrid nel 1680. Una bella ragazza di diciassette anni, condannata a morte come giudaizzante, si sarebbe rivolta alla regina e l'avrebbe supplicata di salvarla: doveva morire perché era rimasta fedele alla religione nella quale la madre l'aveva allevata fin dalla culla?

Dopo il sermone si passava alla lettura delle sentenze. Ogni condannato si faceva avanti per ascoltare le accuse che lo riguardavano e il verdetto pronunciato contro di lui. Se faceva parte dei riconciliati, esprimeva pubblicamente l'abiura e prometteva di non ricadere negli stessi errori; il giorno seguente doveva dare conferma e mettere una firma a questa dichiarazione; se non avesse saputo scrivere sarebbero stati un inquisitore e un notaio a firmare in sua vece. Un inquisitore faceva alcune domande sui punti principali del Dogma cattolico, a cui gli accusati e il pubblico rispondevano: Sì io credo. Poi si cantava il salmo Miserere mei, si recitavano varie preghiere, si intonava il Veni Creator, si scopriva la Croce verde rimasta fino a quel momento occultata sotto un telo nero, si pregava ancora e, infine, l'inquisitore dava l'assoluzione ai riconciliati e rimetteva i condannati a morte al braccio secolare.

Un autodafé durava parecchie ore, soprattutto se, come divenne abitudine nel XVII secolo, fossero stati raggruppati tutti i condannati di diversi tribunali. La cerimonia iniziava molto presto e poteva finire molto tardi. L'autodafé di Cordova, nel quale venne condannata la beata Magdalena de la Cruz, si protrasse dalle sei del mattino fino alle quattro del pomeriggio. A Logrono il 7 novembre 1610 si dovette interrompere la cerimonia dopo la lettura delle condanne a morte, per riprenderla la mattina seguente; il tutto si concluse a notte fonda. Uno degli autodafé più lunghi di tutta la storia del Sant'Uffizio fu quello di Madrid del 30 giugno 1680. Era iniziato alle cinque del mattino. Verso le quattro del pomeriggio si stava appena finendo di leggere le sentenze dei condannati a morte, i quali quindi abbandonarono il loro posto per essere condotti al supplizio. La cerimonia proseguì con la lettura dei verdetti dei riconciliati e si protrasse fino alle nove e mezzo di sera con una messa solenne. Solo allora il re Carlo II si ritirò, non senza aver prima chiesto se la cerimonia fosse davvero conclusa e se potesse andarsene; era arrivato alle otto del mattino e non aveva lasciato il suo posto per più di un quarto d'ora. In casi del genere, quando si prevedeva una cerimonia particolarmente lunga, gli organizzatori provvedevano a tutte le evenienze.

A Madrid si incaricò un famiglio di preparare un rinfresco per i membri del Consiglio supremo; cibi e bevande furono messi a disposizione anche dei commissari e degli inquisitori venuti da fuori; anche altri ricevettero qualche conforto: «In considerazione dell'ansia e dell'angoscia dei condannati, così come della fatica dei monaci e dei preti che li assistevano, il tribunale, nella sua saggezza, aveva preparato grandi

[82] Carlos de Seso implorò clemenza al re, che gli rispose: se avessi un figlio perverso quanto voi, lo condurrei io stesso al rogo per arderlo. Questa frase circola dal XV secolo; è stata attribuita a vari personaggi, soprattutto al re di Francia Francesco I.

provviste di biscotti, cioccolata, confetture e bevande per coloro che ne potevano aver bisogno onde riprendere le forze».

Come già detto, le condanne a morte non venivano eseguite nell'àmbito dell'autodafé vero e proprio, ma subito dopo in altro luogo. L'Inquisizione le demandava alla giustizia reale, che doveva applicare la pena prevista per il crimine di lesa maestà divina: la morte sul rogo. Una volta lette le sentenze, un picchetto di polizia prendeva in carico i condannati e li conduceva sul luogo del supplizio. Una grande folla accompagnava e seguiva questo corteo funebre. Juan Pàez de Valenzuela ha lasciato la relazione di un'esecuzione a Cordova, seguita all'autodafé del 2 dicembre 1625, con questo commento: «C'era tanta gente venuta ad assistere a questo triste spettacolo, a piedi, in carrozza, a cavallo, che quasi non si poteva circolare in quella grande piazza, e questo fino a oltre le due del mattino seguente». Si incominciava per prima cosa ad imbavagliare quelli che si erano pentiti. La narrazione di Joseph del Olmo su quanto accadde a Madrid nel 1680 fa venire i brividi: si erano installati «sui luoghi del supplizio una ventina di pali con anelli per attaccarvi e legarvi i condannati e poi mettervi fuoco, come si usa, ma evitando l'orrore e la violenza che si riscontrano spesso in questo tipo di esecuzione». Subito dopo si gettavano sul rogo i corpi, insieme con le spoglie e le effigi dei condannati giudicati in contumacia. Nel frattempo i preti si prodigavano per convincere i renitenti ad abiurare e a sfuggire così alla morte atroce che li attendeva. Non era raro che la paura sortisse il suo effetto; a Madrid il 30 giugno 1680 cinque condannati si convertirono pochi istanti prima dell'esecuzione, ma, sempre in quello stesso giorno, parecchi altri resistettero e furono bruciati vivi. La folla presente ne rimase inorridita, ma provò anche una certa ammirazione per il coraggio di uomini che preferivano morire in quel modo piuttosto che abiurare la loro fede.

Joseph del Olmo, nel riferire tali contrastanti sentimenti, invita i lettori a non confondere il vero coraggio con una cieca ostinazione che rassomiglia molto a un suicidio: «Non è la morte che fa il martire, ma la causa per la quale si muore», e aggiunge: «Nel Malabar le nobili donne si gettano nelle fiamme, apparentemente con gioia, per seguire secondo le loro usanze la sorte dei propri mariti {...}. Assurda illusione della cieca idolatria. In occasione del primo autodafé organizzato per punire gli albigesi, nel 1206, vi furono almeno trecento rilasciati che si lanciarono spontaneamente nelle fiamme piuttosto che rimanere ad ascoltare i divini sermoni del glorioso patriarca san Domenico che li esortava». Nella mentalità dell'epoca non si poteva concepire che un individuo si rifiutasse di ammettere la verità della fede dopo essere stato edotto sui suoi princìpi; l'opposizione alla grazia non poteva spiegarsi se non con un disturbo mentale, mancanza di intelligenza o perversione; non passava nemmeno per la testa che ci si potesse rifiutare di credere a causa di scrupoli di coscienza e onestà intellettuale. Anche nel XX secolo, in Unione Sovietica, i dissidenti venivano assimilati ai malati mentali e rinchiusi in ospedali psichiatrici[83]. Nel 1680 Joseph

[83] Sembra che questa usanza esistesse già in Russia all'epoca degli zar: cfr. Nikolaj Berdjaev, Istoki i smysl russkogo kommunizma, Nauka, Mosca, 1990 (trad. it. Le fonti e il significato del comunismo russo, La Casa di Matriona, Milano, 1985), che cita il caso di Caadaev (1794-1856), dichiarato pazzo e affidato all'opera dei medici affinché lo riducessero al silenzio: in séguito Caadaev avrebbe

del Olmo non raccontava nulla di diverso: «Quando si vedono i mezzi impiegati dal Sant'Uffizio per far ricredere gli eretici e le prove che dà per convincerli, estratte dagli scritti di uomini pieni di saggezza, di virtù e di scienza, solo una caparbia ostinazione può spiegare che ci si possa rifiutare di abbracciare la religione cristiana. Presso gli uomini di questa stirpe - gli ebrei - è l'eredità ad averla vinta; per orgoglio preferiscono scegliere la cecità dei loro antenati anziché la saggezza dei dottori cristiani, e questi sentimenti, esacerbati dalla sensualità e dalla cupidigia - fonti di tutti i mali - serrano loro gli occhi della ragione».

Secondo la tradizione, i laici che portavano legna alla pira beneficiavano di indulgenze speciali; gli appartenenti al clero invece non avevano tale possibilità, in quanto per loro si sarebbe trattato di una colpa. Alla fine del XVI secolo l'abitudine di portare legna al rogo, simbolo di intransigenza nei confronti dell'eresia, veniva associata alla figura del re di Castiglia Ferdinando III.

Nel 1595 Pedro de Ribadeneyra, nel suo trattato sul principe cristiano - Tratado del prìncipe cristiano - dedicato al principe ereditario, il futuro Filippo III - evoca questa tradizione: «Autori attendibili dicono che il re Ferdinando metteva tale impegno nel voler mantenere la fede pura, intatta e senza contaminazioni, che non si accontentava di far punire gli eretici; giunta l'ora in cui li si doveva bruciare, voleva a tutti i costi portare di persona della legna per il sacrificio». Lo stesso riferisce Joseph del Olmo nella sua descrizione dell'autodafé di Madrid (1680), aggiungendo quanto segue: «Nel momento in cui stava per iniziare la cerimonia nella piazza, il comandante dei soldati della fede porse al re una fascina; il re la mostrò alla regina, poi la rese al comandante, pregandolo di portarla al rogo a suo nome, in ricordo del re san Ferdinando».

Dopo che tutti i rilasciati erano morti, i boia rinfocolavano il rogo per ridurre in cenere i cadaveri; questa operazione poteva protrarsi per tutta la notte. Nel frattempo i soldati della fede prendevano la Croce bianca che era rimasta esposta nella cerimonia e la portavano in processione. Dopo qualche giorno la rimettevano a fianco della Croce verde. All'indomani si eseguivano le condanne pronunciate contro i riconciliati: fustigazione, sfilata per le vie principali allo scopo di mostrarli a tutti; coloro che erano stati condannati a pene di detenzione venivano condotti nelle celle.

Le vittime del Sant'Uffizio

L'Inquisizione era l'unica istituzione dell'ancien regime che esercitasse la sua giurisdizione su tutte le classi sociali; ignorava i privilegi del clero e della nobiltà. Avrebbe dunque dovuto mostrarsi ugualmente severa nei confronti delle classi privilegiate e di quelle più povere. In realtà i nobili e i notabili, almeno fin quando non erano inquisiti per eresia, sfuggivano alle pene considerate infamanti, come per esem-

---

pubblicato l'Apologia di un pazzo (P.J. Caadaev, Filosoficeskie pis'ma. Apologija sumasedsego, Ardis, Ann Arbor, 1978; trad. it. Apologia di un pazzo, a cura di M.A. Curletto, Il nuovo melangolo, Genova, 1991).

pio quelle corporali, come la fustigazione e la galea. Era più probabile che si infliggessero loro sanzioni pecuniarie o detentive.

Nel caso del clero, il trattamento era diverso a seconda che ci si trovasse di fronte a eretici o ad altre categorie di colpevoli. Nei confronti degli eretici - giudaizzanti, protestanti, illuminati - il Sant'Uffizio non mostrava indulgenza: le classi superiori dovevano essere modelli di ortodossia per il popolo cristiano; qualsiasi deroga doveva essere punita con rigore affinché fungesse da esempio: si doveva convincere il gregge che i pastori non sfuggivano al castigo, se lo avevano meritato. Questo era uno degli argomenti di Menéndez Pelayo a favore dell'Inquisizione. Persino coloro che la bollavano come istituzione tirannica avrebbero dovuto convenirne: era una tirannide popolare, una «democrazia monastica» - democracia frailuna - che non guardava in faccia nessuno. La cosa potrebbe anche essere definita così; si potrebbe però invece parlare di demagogia e di livellamento verso il basso...

Era comunque vero che nessuno poteva ritenersi al sicuro dalle azioni giudiziarie del Sant'Uffizio. A fare eccezione erano solo i vescovi; in caso di eresia dipendevano dal papa e non dall'Inquisizione spagnola. Questo è quanto emerse chiaramente nel 1506 allorché Lucerò, inquisitore di Cordova, denunciò l'arcivescovo di Granada, Talavera; il papa chiese che la pratica fosse demandata a lui, esaminò l'accusa e prosciolse il prelato. Nel 1559, per arrestare Carranza, arcivescovo di Toledo, l'inquisitore generale Valdés dovette chiedere un permesso speciale al papa, ma il breve con cui Paolo IV concedeva il permesso conteneva una restrizione importante. Il sommo pontefice autorizzava l'inquisitore generale a istruire processi contro vescovi sospettati di eresia, ma riservava solo alla propria persona il diritto di pronunciare il giudizio definitivo. Filippo II dovette infine piegare il capo quando il papa minacciò di condannarlo all'interdetto e alla scomunica.

Accondiscese a che Carranza venisse trasferito a Roma per esservi giudicato.

La faccenda assumeva tutto un altro aspetto se i prelati non erano perseguiti per eresia. L'Inquisizione si mostrava allora molto più larga di manica, tanto che per esempio le sanzioni comminate ai preti sospettati di sollecitazione erano tra le più miti. Il Sant'Uffizio riteneva infatti più grave uno scandalo che non il peccato in questione; evitava dunque di dare pubblicità agli errori del clero, per non nuocere al proprio prestigio presso il popolo.

Quante furono le vittime imputabili all'Inquisizione? I lavori pubblicati nell'ultimo trentennio consentono di affrontare la questione, se non proprio con sicurezza, quanto meno con obiettività.

All'inizio del XIX secolo Llorente, nella sua Historia crìtica de la Inquisición en España, fu il primo a tentare di rispondere con precisione. Conosceva bene gli archivi del Sant'Uffizio, per aver ricoperto cariche di responsabilità in quella istituzione. Ecco le cifre che ci fornisce: 340.592 vittime dalle origini (1480) al 1815, con le seguenti precisazioni: 31.913 individui arsi fisicamente, 17.659 in effigie, 291.021 riconciliati o condannati a pene minori.

Llorente aggiungeva che la repressione era stata particolarmente severa nel corso degli anni 1483-1498; in questo periodo, in cui a ricoprire la carica di inquisitore

generale era stato Torquemada, c'erano stati 8.800 arsi sul rogo e 9.654 condannati a pene varie.

A partire dalla metà del XIX secolo le cifre fornite dal Llorente vennero contestate come assolutamente esagerate. Nel suo libro sul cardinal Ximenes[84] un autore cattolico come Joseph Karl Hefele, che passa per un apologeta del Sant'Uffizio, così come anche un protestante come Peschel[85], convengono su questo punto. Per Peschel il numero delle persone arse dal 1481 alla morte della regina Isabella (1504) non avrebbe superato le duemila. Anche Graetz parla di duemila vittime che sarebbero morte sul rogo, ma solo al tempo di Torquemada. All'inizio del XX secolo, Lea criticò il metodo di Llorente. Avendo a disposizione documentazioni lacunose, Llorente era partito dai dati forniti dal cronista Bernaldez e, in séguito, dallo storico Mariana; aveva calcolato la media annua delle vittime quale risultava da queste fonti e ne aveva fatto un'estrapolazione per gli anni sui quali non esistevano informazioni. Si basava dunque sul presupposto che l'attività del Sant'Uffizio avesse sempre avuto la stessa intensità negli anni dell'insediamento, il che non corrisponde al vero. Senza averlo fatto deliberatamente, Llorente aveva esagerato di molto il numero delle vittime[86]. Per il periodo che va fino al 1560 circa non si hanno dati statistici precisi; la maggior parte degli archivi sono scomparsi; i cronisti coevi riportano informazioni frammentarie e non sempre corredate di dati esatti sull'attività dei primi tribunali; altre fonti sono più sicure, come per esempio le note che Klaus Wagner scoprì in margine ai registri di Siviglia: vi si fa spesso riferimento ad avvenimenti quali autodafé, con l'indicazione del numero delle vittime[87]. Si sa che la repressione fu particolarmente dura e sanguinaria nel periodo dell'insediamento. Secondo il cronista Pulgar, nella corona di Castiglia tra il 1481 e il 1490 furono condannati a morte almeno duemila giudaizzanti e ne furono riconciliati quindicimila. Nel solo distretto di Siviglia, tra il 1481 e il 1488, settecento persone dovettero essere «rilasciate» al braccio secolare: è vero, però, che alcune erano scappate e furono bruciate «in effigie». Nel corso di un solo autodafé celebrato a Ciudad Real, nel febbraio del 1484, furono bruciati vivi trentaquattro giudaizzanti. Nel monastero dei geronimiti di Guadalupe, nel corso del 1485, ne furono giustiziati cinquantadue; altri venticinque furono arsi «in effigie»; quarantasei cadaveri vennero riesumati per essere gettati nelle fiamme. A Toledo tra il 1486 e il 1490 furono condannate a morte e giustiziate un centinaio di persone.

Le cifre sono inferiori nel Guadarrama: un centinaio di esecuzioni capitali ad Avila fino al 1500; cinquantasei a Valladolid tra il 1489 e il 1492. Ricardo Garcîa Càrcel, che studiò le origini del tribunale di Valencia fino al 1530, parlava di 2.354

---

[84] Joseph Karl Hefele, Ber Cardinal Ximenes und die kirchlische Zustande Spaniens, Witz, Arnheim, 1853.

[85] Oscar Peschel, Geschichte des Zeitalter der Entdeckungen, Cotta, Stoccarda, 1877; Joseph Karl Hefele, Sull'inquisizione spagnuola: dissertazione del dottor Hefele in confutazione della Storia critica della inquisizione in Spagna del signor Di Llorente, trad. dal francese, Boniardi-Pogliani, Milano, 1858.

[86] Cfr. Gerard Dufour, «Les victimes de Torquemada», Caravelle, 1975, 25, pp. 103-118.

[87] Klaus Wagner, «La Inquisición en Sevilla (1481-1524)», in Homenaje al professor Carriazo, in, Università di Siviglia, Siviglia, 1973.

processi; si conoscono le sentenze emesse in 1.997 casi: si ebbero 754 esecuzioni capitali, 155 condanne in effigie e 1.076 «riconciliazioni».

A partire dal 1560 fino alla fine del XVII secolo i tribunali erano obbligati a inviare alla Suprema rapporti periodici - relaciones de causas - nei quali descrivevano sommariamente i processi in corso, i nomi degli accusati, la natura dei reati, le sentenze pronunciate, e così via. Nel XVIII secolo le allegazioni (alegaciones fiscales) fornite dagli accusatori presentano caratteristiche analoghe. Se queste fonti non contengono sempre statistiche rigorose, permettono tuttavia di valutare con ragionevole approssimazione il numero delle vittime.

Lo abbiamo già detto: in una ventina di anni, tra il 1481 e il 1500, ricorrendo a una repressione durissima, l'Inquisizione risolse il problema dei giudaizzanti spagnoli; e, d'altronde, questo era lo scopo per il quale era stata creata. A partire dal 1500 questa categoria di eretici non figurò più che a titolo residuo nell'attività dei tribunali; ritornò in primo piano con l'arrivo dei conversos portoghesi negli ultimi anni del XVI secolo. Nel frattempo il Sant'Uffizio aveva rivolto la sua opera contro gruppi minoritari - quali gli illuminati e i protestanti -, o contro numerosissimi Vecchi Cristiani perseguiti per affermazioni scandalose, bestemmie, omosessualità, superstizione, stregoneria... ma questi ultimi reati venivano puniti con pene leggère. I moriscos, accusati di ritornare all'islam, furono puniti meno duramente dei giudaizzanti. Questo stato di cose spiega la decisa diminuzione delle condanne a morte tra il 1500 e il 1580. Dopo questa data e fino ai primi decenni del XVIII secolo i giudaizzanti di origine portoghese furono oggetto di una repressione che, pur essendo cruenta, era lungi dal toccare il livello degli anni 1480-1500.

Dobbiamo a Jaime Contreras e a Gustav Henningsen le ricerche più serie per riuscire a valutare il numero delle vittime dell'Inquisizione spagnola. Basandosi sulle relaciones de causas, i due storici giunsero a stimare che tra il 1540 e il 1700 il Sant'Uffizio perseguì 49.092 individui. Procedendo a estrapolazioni prudenti per l'epoca anteriore e quella posteriore, calcolarono che furono intentati in totale 125.000 processi. Tre volte meno di quanto aveva suggerito Llorente. In tali processi le frasi scandalose e le bestemmie erano in testa e rappresentavano, a quanto sembra, il 27% del totale. Venivano poi i colpevoli di maomettismo (24%), i giudaizzanti (10%), i luterani (8%) e infine coloro che praticavano superstizioni diverse, tra cui la stregoneria (8%). Per quanto riguardava le pene inflitte, Contreras e Henningsen stimano che la pena di morte sia stata inflitta nel 3,5% dei casi, ma che solo l'1,8% dei condannati sarebbe stato effettivamente giustiziato; gli altri sarebbero stati arsi in effigie. In altri termini, tra il 1540 e il 1700 sarebbero state giustiziate 810 persone. Noi sappiamo che le condanne a morte erano state numerosissime prima del 1500 e che se ne ebbero ancora alcune dopo il 1700. É dunque ragionevole stimare in meno di diecimila le condanne a morte con relative esecuzioni pronunciate dall'Inquisizione nel corso della sua storia.

Si è ben lontani dalle cifre solitamente proposte. A titolo di confronto, le guerre di religione in Europa avrebbero fatto decine di migliaia di vittime. La sola notte di San Bartolomeo (24 agosto 1472) ne avrebbe causato almeno tremila a Parigi, oltre a quelle nelle altre città della Francia. Alla fine del XIX secolo il romanziere Juan Va-

lera dichiarava: «Il numero di tutti i mori, ebrei ed eretici perseguiti e arsi in Spagna nel corso di trecento anni è lungi dall'eguagliare il numero delle streghe bruciate in Germania».

Considerazioni di questo genere vanno moltiplicandosi ai nostri giorni, sui giornali nonché nelle opere considerate serie. Il contesto lascia capire che, tutto sommato, l'Inquisizione spagnola non è stata che una tra le tante manifestazioni dell'intolleranza caratteristica dell'epoca delle guerre di religione e che non c'è ragione di scandalizzarsene in modo particolare. La decretale pontificia Memoria e riconciliazione[88], con la quale la Chiesa cattolica ha chiesto perdono per i soprusi commessi dall'Inquisizione, è rivelatrice di questa tendenza a circoscrivere e sminuire il Sant'Uffizio.

Giovanni Paolo II ricorda che l'Inquisizione era stata creata e aveva operato in una fase dolorosa della Chiesa. Dalla lettura del documento si ricava l'impressione che gli abusi commessi, condannabili in sé e per sé, in definitiva sono meno numerosi di quelli che si possono osservare nella stessa epoca in altre religioni.

Il problema posto dall'Inquisizione non dovrebbe ridursi ai suoi dati statistici e a una macabra contabilità. Nel XVI secolo la libertà di pensiero non esisteva in nessuna parte del mondo. Tutti gli Stati praticavano l'intolleranza. Dobbiamo allora forse concludere che l'Inquisizione spagnola non merita la fama sinistra attribuitale, in quanto sarebbe stata meno cruenta delle numerose manifestazioni di intolleranza verificatesi in altri paesi europei, nonché - se parliamo della caccia alle streghe - nell'America anglosassone? Contro questa tendenza a banalizzare - e quindi, che lo si voglia o no, a scusare - l'Inquisizione spagnola, conviene ricordare alcuni fatti. Il Sant'Uffizio spagnolo non fu una manifestazione di intolleranza come tante altre verificatesi in Europa.

Pur ammettendo che l'Inquisizione spagnola sia stata meno sanguinaria di quanto si è sempre detto - il che è vero -, rimane il fatto che non ha avuto equivalenti in Europa. Da questo punto di vista ha fatto il punto Marcel Bataillon nella sua tesi su Erasmo, pubblicata nel 1937: «La repressione spagnola si distingue meno per la sua crudeltà che per la potenza dell'apparato burocratico, poliziesco e giudiziario di cui dispone. La sua organizzazione centralizzata copre tutta la penisola con una rete piuttosto fitta; possiede persino i suoi informatori all'estero {...}. Dato che l'editto della fede ingiungeva a tutti di denunciare i reati contro la fede di cui potevano essere a conoscenza, tutto il popolo spagnolo si trova associato, che lo voglia o no, all'azione inquisitoriale»[89]. Queste caratteristiche fanno sì che i confronti con altri paesi non siano probanti. In tutti gli altri luoghi si assiste ad accessi di intolleranza che provocano migliaia di vittime, accessi preceduti e seguiti da periodi più o meno lunghi di pace; in Spagna ci si trova in presenza di un'intolleranza meno cruenta, certamente, ma di un'intolleranza istituzionalizzata, organizzata e burocratizzata, e che durò molto più che altrove, dal 1480 al 1820. La formula stessa del Sant'Uffizio la rendeva

[88] Giovanni Paolo II, Memoria e riconciliazione, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2000.
[89] Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVII siècle, E. Droz, Parigi, 1937, p. 530.

temibile: giurisdizione mista, con finalità religiosa ma sottoposta all'autorità dello Stato, l'Inquisizione anticipò in un certo senso il totalitarismo moderno.

Capitolo quinto:

L'inquisizione e la società

Nel 1813, mentre le Cortes di Cadice stavano considerando l'ipotesi di sopprimere l'Inquisizione, uno dei presenti non ebbe alcuna remora nell'attribuire la decadenza della Spagna a quella istituzione: «L'oscurantismo, il ritardo scientifico, la rovina delle arti, del commercio e dell'agricoltura, lo spopolamento e la miseria della Spagna sono da attribuire in gran parte all'Inquisizione; affinché l'industria, le scienze e persino la religione possano prosperare, sono infatti necessari grandi uomini che le coltivino, le arricchiscano e le insegnino mettendo in campo il loro sapere, la loro eloquenza e il loro esempio». Era stato gettato un sasso nello stagno. Si tratta degli argomenti principali di quella che, nella seconda metà del XIX secolo, verrà definita la controversia sulla scienza. Perché la Spagna è caduta così in basso sotto il regno degli ultimi Asburgo? si chiede il poeta Gaspar Nùnez de Arce nel suo discorso di ammissione all'Accademia spagnola il 21 maggio 1876; per colpa del dispotismo, politico e religioso.

Otto giorni dopo, commentando questo discorso, un altro liberale, Manuel de la Revilla, approvò tali dichiarazioni, precisando:

«É stata l'intolleranza più ancora che non il dispotismo a rovinare qui da noi la cultura»; è vero però che «la decadenza delle scienze e quella delle lettere non sono state parallele; in Spagna non si troveranno personalità della statura di Copernico, Galileo, Keplero, Newton, Pascal, Cartesio...; brucia ammetterlo, ma i fatti sono sotto gli occhi di tutti: nella storia della letteratura, la Spagna conta molto in Europa; nella storia delle scienze non rappresenta niente {...}; la colpa è tutta della nostra feroce intolleranza religiosa».

Altri commentatori non furono meno categorici:

«L'Inquisizione ha paralizzato tutto il movimento scientifico della nazione» (José del Perojo). Questo fu il momento scelto dal giovane Menéndez Pelayo - allora solo ventenne - per farsi conoscere, sferrando un violento attacco alla «cricca liberaloide» (la estirpe liberalesca) che denigrava la cultura spagnola per odio contro l'Inquisizione e contro gli «uomini in sottana»: «Quello che i filosofi alla moda non tollerano è che i dotti spagnoli del passato siano stati cattolici e abbiano scritto sotto un regime di unità religiosa e monarchica»; in realtà, continuava Menéndez Pelayo, «l'intolleranza religiosa non ha avuto alcuna influenza sullo sviluppo delle scienze a meno che queste non mettessero in dubbio la verità rivelata; non si è mai interdetto un libro utile; gli uomini di cultura non sono mai stati perseguitati».

Cento anni dopo questa polemica, la controversia non aveva perduto nulla della sua attualità; si era anzi estesa a tutti gli aspetti dello sviluppo della Spagna; l'intolleranza non avrebbe solo frenato, e forse addirittura impedito, il processo scientifico e la libertà intellettuale, ma avrebbe anche accelerato, con l'espulsione e la persecuzione degli elementi più dinamici - ebrei e conversos - il declino economico del paese, che in breve si sarebbe trovato ai margini del mondo moderno. Come stanno in realtà le cose? Si possono imputare all'Inquisizione tutte le responsabilità dei guai della Spagna?

L'Inquisizione e lo sviluppo economico

La politica religiosa avviata dai sovrani nel 1480 provocò la rovina dell'economia spagnola? Questo è quanto una lunga tradizione storiografica ha continuato a ripetere anche in tempi recenti: dopo essersi privata, in séguito all'espulsione degli ebrei, degli elementi più dinamici della sua popolazione, la Spagna, impastoiata dal fanatismo e dai pregiudizi di un'altra epoca, avrebbe voltato le spalle alle attività produttive, disprezzato il lavoro manuale, perseguitato tramite l'Inquisizione quanto le rimaneva della borghesia e si sarebbe ritirata in un orgoglio di casta, dimostrando interesse solo per i valori militari e nobiliari e tutto quanto vi era annesso: la terra, la rendita fondiaria, la rendita in tutti i sensi.

Non torniamo qui su quanto già abbiamo scritto nell'introduzione di questo volume: la creazione dell'Inquisizione e l'espulsione degli ebrei provocarono qua e là un marasma passeggero; non furono le cause di una catastrofe. Sia prima che dopo il 1480 la Spagna - o più esattamente la Castiglia - perseguì un'espansione avviata al principio del XV secolo e protrattasi fino alla metà del XVII, espansione che la scoperta dell'America giunse a incrementare, ma che era già in atto. Tutti gli storici dell'economia - Hamilton, Carande, Lapeyre, Pierre Vilar, Felipe Ruiz Martin - concordano: la Castiglia trasse grande vantaggio dal mercato americano. I suoi uomini d'affari diedero prova di una competenza, di un'efficienza e di un dinamismo paragonabili ai più grandi esempi riscontrabili nello stesso campo nell'Europa dell'epoca. Contrariamente a un pregiudizio diffuso, infatti, la Spagna nel corso della maggior parte del XVI secolo si arricchì. Il mercato americano vi contribuì non poco. I prezzi salivano, e così pure i salari. Gli imprenditori, i coltivatori e i commercianti ne traevano vantaggio. Non si spiegherebbero altrimenti le fortune che si costituirono e di cui rimangono tante testimonianze nelle città della Castiglia sotto forma di monumenti, palazzi, magioni private, quasi tutte edificate in epoca di prosperità.

Solo nell'ultimo terzo del XVI secolo l'espansione rallentò il passo e la tendenza si invertì. Abbiamo cercato di spiegarne i motivi in un altro volume[90]. In un primo tempo l'ascesa dei prezzi aveva incoraggiato l'agricoltura, l'industria e il commercio. A mano a mano che si avanzava nel secolo, il mercato americano continuò a esercita-

[90] Joseph Perez, L'Espagne de Philippe II, Fayard, Parigi, 1999, cap. III.

re una forte pressione sulla domanda; i prezzi spagnoli restavano i più alti d'Europa, ma la curva dei salari si equiparò ben presto a quella dei prezzi, mentre altrove lo scarto tra i due si accentuò. Questa sarebbe, secondo Hamilton, la spiegazione della specificità spagnola: in tutti gli altri paesi la forte differenza tra prezzi e salari avrebbe consentito di accumulare profitti suscettibili di essere reinvestiti; si sarebbe verificata la formazione di capitali, quindi lo sviluppo del capitalismo; in Spagna non si registrò nulla del genere: rimanendo la curva dei salari e quella dei prezzi parallela, i profitti sarebbero stati minori, così come l'accumulo di capitale; per questa ragione la Spagna non sarebbe entrata nell'èra capitalistica[91]. Le merci straniere, più competitive, invasero il mercato spagnolo e il mercato americano, nonostante il monopolio commerciale della Spagna. Così si instaurò la recessione.

Non tutti gli storici concordano con la tesi di Hamilton[92], ma qualunque sia il giudizio in proposito, essa si distingue per l'intenzione di spiegare fenomeni economici senza ricorrere ad argomentazioni di ordine ideologico. Questo dimostra che si può offrire un'interpretazione plausibile dell'evoluzione economica della Spagna senza ritenere necessario evocare l'espulsione degli ebrei, l'Inquisizione e la purezza del sangue. Non fu per temperamento, ma per la congiuntura negativa che gli spagnoli finirono col preferire le rendite sicure, garantite dallo Stato, ai rischi delle imprese commerciali o manifatturiere. L'Inquisizione non ebbe che un'influenza marginale in questa evoluzione delle mentalità economiche.

L'Inquisizione e il libro[93]

Fin dall'inizio la stampa fu intesa come un mezzo efficace per la diffusione del sapere. In Spagna una prammatica del 1480 esentò dai diritti di dogana i libri importati, in vista dei servizi che potevano rendere. Nel 1502 un'altra prammatica sottomise a una preventiva autorizzazione le opere che fossero state stampate nei territori della corona di Castiglia; le corti di giustizia - Chancillerias - di Valladolid e di Ciudad Real - quest'ultima trasferita a Granada qualche anno dopo -, gli arcivescovi di Toledo e di Siviglia, i vescovi di Granada, di Burgos e di Salamanca venivano abilitati a rilasciare tali autorizzazioni. Non si trattava di mettere in atto una qualche forma di censura, ma di garantire la proprietà intellettuale degli autori. Questo è quanto lascia intendere la dichiarazione del relativo documento: il libro veniva protetto da un privilegio esclusivo, in genere per dieci anni. Tale esclusività non valeva che per la

---

[91] EJ. Hamilton, «El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia econòmica», in Revista de Occidente, 1948, p. 130. La tesi di Hamilton, esposta in un articolo già nel 1929, ispirò in parte le teorie di Keynes.

[92] Pierre Vilar, per esempio, giudica troppo precipitosa la conclusione di Hamilton. L'idea era già stata espressa nel XVIII secolo da R. Cantillon: «Il ritardo della Spagna era stato provocato da un aumento dei salari»; cfr. Pierre Vilar, Une histoire en construction, Gallimard, Parigi, 1982, p. 130.

[93] Sui rapporti tra l'Inquisizione e la cultura ci si riferirà alla notevole sintesi di Angel Alcalà, Literatura y ciencia ante la Inquisición espanola, Ediciones del laberinto, Madrid, 2001.

corona di Castiglia; nella corona d'Aragona si poteva stampare liberamente qualsiasi libro, anche senza il consenso dell'autore. Tali disposizioni rimasero in vigore fino alla fine dell'ancien regime, con poche modifiche: a partire dal 1554 fu il Consiglio di Castiglia a concedere le autorizzazioni necessarie, sulla base di un rapporto steso da un censore; in linea di principio costui non aveva il compito di impedire la diffusione di opere immorali o pericolose.

La licenza non comportava l'approvazione del testo stampato, ma la gente era spesso persuasa del contrario. Nei suoi Luoghi teologici, Melchor Cano riferisce il caso di quel prete secondo cui tutto ciò che era stampato rispondeva alla realtà o era quanto meno inoffensivo; gli incaricati del re, sosteneva, non avrebbero commesso il crimine di mettere in circolazione delle menzogne, conferendo loro anche un privilegio; credeva dunque all'autenticità delle avventure di Amadis de Gaule. Melchor Cano ne concludeva che la vigilanza nei confronti della stampa non doveva preoccuparsi soltanto delle idee religiose o dei buoni costumi; doveva anche evitare la diffusione di libri privi di contenuto e di interesse, punto di vista condiviso dalla maggior parte degli umanisti dell'epoca. Su questa base, Melchor Cano attirava l'attenzione sull'eventuale pericolo rappresentato da alcune opere.

La stampa permetteva di diffondere opere alle quali fino a quel momento aveva avuto accesso solo una ristretta élite. Molti libri - bibbie, trattati di spiritualità e non solo letteratura di svago - cominciavano a comparire in lingua volgare. Si trattava naturalmente di tirature limitate - tra i duecentocinquanta e i milleseicento esemplari -, in quanto il prezzo elevato e l'analfabetismo della maggior parte della popolazione erano circostanze che riducevano la portata della rivoluzione del libro. I progressi, tuttavia, erano spettacolari. Si vàluta che i tre quarti dei libri stampati tra il 1445 e il 1520 fossero opere di carattere religioso: bibbie, salmi, vangeli... questo successo preoccupava le autorità religiose.

La bolla Inter sollicitudinis del 4 maggio 1515 elogiava certo la stampa, ma subito dopo auspicava misure per impedire al loglio di spuntare in mezzo al grano e al veleno di mescolarsi alla medicina.

Nel contesto spagnolo l'Inquisizione si era ben presto preoccupata di distruggere i libri che avrebbero potuto dare ai novelli convertiti informazioni sull'ebraismo o sull'islam. Il 7 novembre 1497 la Suprema ordinò al tribunale di Valencia di bruciare pubblicamente i libri scritti in ebraico e concernenti il giudaismo, la medicina, la chirurgia o altre scienze, così come pure le bibbie in lingua volgare. Pare che questa sentenza sia stata annullata, ma un'altra dello stesso tenore sarebbe stata rigorosamente messa in atto a Barcellona. L'anno dopo, la Suprema incaricò alcuni teologi di fama di esaminare le bibbie, i corani e gli altri testi musulmani prima di bruciarli. Nel 1500 a Granada Cisneros avrebbe fatto gettare nel fuoco più di un milione di libri scritti in arabo - la cifra appare smisuratamente gonfiata -, ma vennero risparmiati libri di medicina destinati alla futura università di Alcalà.

Il 12 ottobre 1501 i Re Cattolici ordinarono la distruzione di tutti i corani che si fossero trovati nell'antico emirato di Granada; anche questa volta vennero risparmiati i libri di medicina, di filosofia e di storia. Nel 1511, infine, un altro testo ufficiale confermò le misure emesse in precedenza e proibì la pubblicazione e la lettura dei li-

bri in lingua araba. Le misure che abbiamo appena menzionato concernevano i libri che potevano avere un qualche riferimento al giudaismo - le bibbie in lingua volgare rientravano in questa categoria - oppure all'islam. L'Inquisizione attese una cinquantina d'anni prima di intervenire negli altri generi di opere.

La Spagna non fu né la sola, né la prima delle nazioni cattoliche a stilare un elenco di opere la cui lettura e il cui possesso fossero proibiti ai fedeli. In questo campo ad aprire la via nel 1544 fu la Sorbona, seguita dall'università di Lovanio (1546), quindi dalla Repubblica di Venezia (1549). Il primo indice di Roma risale al 1551. Lo stesso anno apparve il primo indice dell'Inquisizione spagnola. Non contiene nulla di originale; è una semplice riedizione ampliata di quello pubblicato a Lovanio nel 1550. Il secondo indice spagnolo (1554) prendeva in considerazione esclusivamente le edizioni della Bibbia.

Il terzo - quello di Valdés (1559) - era molto più severo; rispecchiava l'orientamento antimistico emerso in quel momento in Spagna. Vi figurano settecento titoli, classificati in sei categorie: libri in latino; libri in lingua volgare (170 titoli); libri in fiammingo (50 titoli, ripresi dall'indice di Lovanio del 1546 o del 1550); libri in tedesco (13 titoli, ripresi dall'indice di Lovanio del 1546 o del 1550); libri in francese (10 titoli, ripresi dal testo di Lovanio del 1546 o del 1550); libri in portoghese (12 titoli, ripresi dall'indice portoghese del 1551).

La seconda categoria (libri in lingua volgare) era la più corposa; comprendeva una ventina di opere italiane, quattordici opere di Erasmo, diciotto traduzioni delle Sacre Scritture, tredici catechismi (tra cui quello di Carranza), venti libri d'ore, una decina di libri di preghiere, cinque di polemica religiosa, quattro di storia, uno di medicina, uno di botanica, trentasei libri di spiritualità (tra cui il El libro de la oración y meditación e la Guia de pecadores di Luis de Granada, YAudifilia di Juan de Avila), diciannove opere di carattere letterario (fra gli altri, drammi di Torres Navarro, di Gil Vicente e di Juan del Encina, il Lazarillo de Tormes[94], il Diàlogo de Mercurio y Carón di Alfonso de Valdés[95]. Ci si interroga ancora sulle ragioni che indussero l'Inquisizione a interdire questa o quell'opera teatrale o il Lazarillo de Tormes: forse a causa dell'anticlericalismo di molti passaggi? Al contrario, ci si spiega perché sia stato proibito il Diàlogo di Alfonso de Valdés: è un attacco feroce contro la chiesa e un'apologia entusiasta del cristianesimo in spirito.

Il concilio di Trento aveva raccomandato a Roma la pubblicazione di un indice dei libri proibiti. La Spagna si rifiutò sempre di tenere conto di questo documento; riteneva che l'Inquisizione fosse l'unica competente in materia. Nel 1572 la Suprema dichiarò, per esempio, che non si doveva consultare il papa su tali questioni; aveva propri criteri a cui attenersi. Si creeranno così delle situazioni paradossali: libri messi all'indice da Roma, ma autorizzati in Spagna! Nel 1583 Quiroga, successore di Valdés, pubblicò un nuovo indice che riprendeva quello del 1559, completandolo e precisandolo. Questo documento era in due volumi.

---

[94] Lazarillo de Tormes, Mondadori, Milano, 2000.

[95] Alfonso de Valdés, Diàlogo de Mercurio y Carón, Castalia, Madrid, 1993 (trad. it. Due dialoghi, Istituto universitario orientale, Napoli, 1968).

Il primo elencava i libri assolutamente proibiti; salvo indicazione contraria, le opere proibite lo erano solo se in volgare; per i libri in latino era talvolta necessario avere una licenza speciale. Il secondo volume forniva la lista delle correzioni da apportare a una serie di opere; interi paragrafi o pagine avrebbero dovuto essere cancellati con l'inchiostro e resi illeggibili. Nell'indice di Quiroga figuravano milletrecentoquindici opere; tra queste vi sono quelle di Tommaso Moro, Francesco Borgia, Luis de Granada, Juan de Avila, oltre a molti libri di stregoneria e di magia. Nel 1612 l'inquisitore generale Sandoval introdusse delle innovazioni, includendo nel suo indice libri contrari ai buoni costumi e opere di carattere politico. Nel XVIII secolo verranno interdette le opere di Grozio, Pufendorf, Bayle, la Henriade di Voltaire, ma anche il teatro critico del benedettino spagnolo Feijoo. L'Inquisizione apportò nuove modifiche nel 1790. Gli autori interdetti sono elencati in ordine alfabetico per facilitare la consultazione dell'indice.

Per mettere a punto tali documenti, gli inquisitori ricorsero a relatori qualificati che non mancarono di influenzarli in un senso o nell'altro, a seconda del loro temperamento o della loro personalità.

Il grande teologo Melchor Caño, ossessionato dall'illuminismo, fu probabilmente il responsabile dell'orientamento antimistico dell'indice del 1559. Collaborarono alla preparazione dell'indice del 1583 lo storico Mariana e docenti universitari come Diego de Zùniga e Alvar Gómez de Castro. Fu Zùniga a fare interdire, perché contrarie ai buoni costumi, le opere di Catullo, Marziale, Ovidio, alcune odi di Orazio, l'Eunuco di Terenzio, il Decamerone di Boccaccio, la Diana di Montemayor, i romanzi cavallereschi - con l'eccezione, tuttavia, dei primi quattro libri dell'Amadis. Gómez de Castro invece aveva consigliato di mettere all'indice la Celestina, le poesie di Boscan e di Garcilaso. Mariana era molto più severo; auspicava di interdire tutti i libri osceni, a partire dalla Celestina, ma anche i romanzi cavallereschi - «se non altro per obbligare il pubblico a leggere libri utili e di storie vere». Si è in possesso di un documento eccezionale su questi argomenti, il Dictamen acerca de la prohibición de obras literarias por el Santo Oficio (Annuncio sull'interdizione delle opere letterarie da parte del Sant'Uffizio), redatto probabilmente da Jeronimo Zurita mentre si stava preparando l'indice del 1583. «Per quanto concerne i libri contrari ai buoni costumi», l'autore distingueva tra quelli in latino e quelli in volgare. I primi - Catullo, Marziale, Ovidio, Tibullo, Properzio, Plauto, Terenzio - non avrebbero dovuto essere interdetti grazie ai loro incontestabili meriti letterari: «In una società si ha bisogno di medici; si ha bisogno anche di poeti, perché se gli uomini stessero sempre in buona salute i medici sarebbero inutili; allo stesso modo se non ci si dovesse rilassare dopo i lavori pesanti, non ci sarebbe bisogno di poeti».

Zurita invece era intransigente sui romanzi cavallereschi: «Sono scritti senza cura (sin artificio) e poiché sono zeppi di cose inverosimili, a leggerli si perde tempo. Sarebbe meglio sopprimerli, esclusi i primi quattro libri dell'Atnadis; poiché infatti sono scritti molto bene e narrano gli amori molto casti e le sfortune che colpiscono un re - sostanzialmente peraltro molto saggio - per essersi dimostrato ingrato verso un cavaliere eccezionale, e poiché contengono altri insegnamenti, questi quattro libri di Amadis sono stati tradotti in tutte le lingue». Zurita era del parere di autorizzare la

Celestina, ma non la Diana - «non sarebbe una grande perdita». Si vede bene quanto la realizzazione di un indice rispondesse a preoccupazioni che andavano ben al di là della difesa della fede e dei buoni costumi; si trattava anche di evitare che gli spagnoli perdessero tempo a leggere opere di narrativa.

Era un punto di vista non troppo lontano da quello difeso dagli umanisti, ostili a tutto quanto fosse letteratura di svago. Persino le eccezioni a favore della Celestina e dell'Amadis sono caratteristiche di questo atteggiamento mentale; le si trova già nel Diàlogo de la lengua[96] di Juan de Valdés, composto intorno al 1535.

Spesso tuttavia rimangono oscure le ragioni per cui si interdiceva questa o quell'opera. L'introduzione all'indice del 1583 fornisce dei chiarimenti. Elenca quattordici regole generali che si ritroveranno - sia pure con alcune correzioni o aggiunte - negli indici successivi:

1. si intende che sono interdetti i libri condannati dai papi o dai concilii anteriori al 1515;

2, 3. sono proibiti i libri scritti da eretici;

4. sono interdetti libri scritti da ebrei o da musulmani o intesi a combattere il Dogma cattolico;

5,6. sono interdette le traduzioni della Bibbia in lingua volgare, in particolare se sono opera di eretici;

7. sono interdetti libri d'ore in lingua volgare;

8. sono interdette «le discussioni e le controversie di carattere religioso tra cattolici ed eretici, così come anche le confutazioni del Corano di Maometto in lingua volgare»; la ragione stava nel fatto che la discussione permetteva di farsi un'idea di quello che pensavano gli infedeli;

9. sono interdetti i libri sulle scienze occulte che servono a evocare i diavoli e i libri di astrologia giudiziaria;

10. sono interdetti i libri che si servono delle Sacre Scritture a fini profani, e anche i poemi che interpretano le Sacre Scritture in maniera irrispettosa o contraria agli insegnamenti della Chiesa cattolica;

11. sono interdetti tutti i libri che non recano il nome dell'autore né dello stampatore, la data e il luogo di stampa;

12. sono interdette le interpretazioni irrispettose dei santi e dei membri della gerarchia ecclesiastica;

13. da questo momento in poi sono interdetti tutti i libri che saranno stampati se contengono tesi contrarie a quelle insegnate dalla Chiesa cattolica;

14. quando un libro viene interdetto in una certa lingua, bisogna intendere che lo sia in tutte le lingue, salvo indicazione contraria.

Non sono dunque solamente le opere contrarie al Dogma cattolico che vengono interdette o espurgate; lo sono anche quelle che contengono attacchi contro il clero o frasi irrispettose per la Chiesa. Trattandosi di libri in volgare, l'indice del 1559 precisava che «erano interdetti sia perché non era consigliabile leggerli in lingua volgare

[96] Id., Dialogo de la lengua, Catedra, Madrid, 1998 (trad. it. Dialogo della lingua, Società tipografica modenese, Modena, 1957).

sia perché il contenuto è rappresentato da cose vane, inutili, apocrife e superstiziose, sia inoltre perché sono pieni di errori e di eresie». L'indice del 1583 confermava tale orientamento.

I libri di Tommaso Moro, di Francesco Borgia, di Luis de Granada, di Juan de Avila e altri che furono interdetti, lo furono «non perché i loro autori si siano allontanati dalla Santa Chiesa Romana {...}, ma perché o sono stati attribuiti erroneamente a loro, o perché contengono citazioni di altri autori {...}, oppure ancora perché non è bene che certe tesi siano accessibili in lingua volgare {...}: anche se gli autori in questione sono in buona fede e fedeli alla santa dottrina cattolica, la malizia può spingere i nemici della fede a interpretarli erroneamente». Nel 1584, alle opere precedenti andarono ad aggiungersene altre di Erasmo, di Vives, di Lefèvre d'Etaples, di Scaliger, di Valla o la Vita dell'imperatore Carlo V di Alfonso de Ulloa, perché quest'ultimo si era lasciato andare a fare l'elogio di Constantino Ponce de la Fuente, condannato in contumacia come luterano. Non mancano tuttavia incoerenze almeno apparenti. La Guia espiritual di Molinos[97], che è del 1675, non figura nell'indice del 1707 forse perché gli inquisitori spagnoli non volevano fare la figura di ricalcare una decisione già presa da Roma; in Spagna questo libro non verrà interdetto ufficialmente che nel 1747.

La politica dell'Inquisizione ebbe gravi conseguenze. Mettendo in guardia i fedeli contro alcune letture pericolose, si finì per inculcare loro la diffidenza nei confronti della lettura in genere.

Fu quanto denunciò Alonso de Cabrerà, uno dei predicatori più in vista del regno di Filippo II: per paura di essere presi per eretici, non si osava più pregare, né parlare di Dio in una conversazione; si preferiva addirittura non imparare nemmeno a leggere.

Si pensi a questa riflessione del poeta Góngora, canonico di Cordova, del 1588: meglio passare per libertino che per eretico.

L'Inquisizione e la scienza

In linea di principio, non esisteva alcuna ragione perché l'Inquisizione interdicesse opere di carattere scientifico; come scriverà padre Mersenne nel 1625, si può essere buoni cattolici e insieme anche buoni matematici. Invece, ben presto, il Sant'Uffizio spagnolo mise all'indice libri dello stesso genere senza che se ne sapesse bene il perché. In questi casi, si sarebbe detto, non era l'argomento - medicina, biologia, botanica, geografia - a preoccupare i censori, bensì il presunto protestantesimo degli autori o dei commentatori. Fu questo ciò che indubbiamente nocque al botanico Fuchs, che passò per luterano. In altri casi, una censura parziale sembrava giustificata dalla preoccupazione di combattere le superstizioni. Avvenne così che l'indice del

[97] Miguel de Molinos, Guia espiritual, Alianza, Madrid, 1989 (trad. it. Guida spirituale, UTET, Torino, 1957).

1632 ordinò di espurgare la traduzione del Dioscoride pubblicato da Laguna nel 1555; erano censurati i passaggi che avrebbero potuto suggerire idee false a lettori ingenui: l'influenza degli astri, il destino[98]. Nel 1575 il Sant'Uffizio si preoccupò quando vide che il medico Huarte de San Juan, nel suo Examen de ingenios (Esame degli intelletti) spiegava che non si può dimostrare l'immortalità dell'anima o la realtà dei miracoli; su questi argomenti solo la fede dà certezze. E difatti la ristampa uscita postuma nel 1594 escludeva queste temerarie affermazioni.

La condanna di Galileo da parte di Roma nel 1634 passò alla storia come il simbolo del conflitto tra la scienza e la Chiesa cattolica: la teoria di Galileo sembrava incompatibile con quanto scritto nella Bibbia; la Chiesa la respinse. L'indice spagnolo del 1640 ignorò questa censura. Perché? Perché lo stesso decreto romano che condannava Galileo interdiceva anche il libro di un giurista italiano, Rocco Pirro, che giustificava le prerogative règie del re di Spagna sulla Sicilia; il Sant'Uffizio spagnolo decise dunque di ignorare un documento che osava andare contro gli interessi della corona. Se l'Inquisizione spagnola in effetti non fece immediatamente propria l'interdizione di Galileo, nel 1632 aveva però seguito l'indirizzo della congregazione romana, che nel 1616 aveva condannato alcune teorie di Copernico, mettendo così fine a un lungo periodo di apertura scientifica. Nel 1561, infatti, l'università di Salamanca aveva autorizzato l'insegnamento delle teorie di Copernico come materia opzionale (ad vota audientium), disposizione ripresa nel 1625, cioè nove anni dopo la condanna di queste teorie da parte di Roma. Nel 1574 un professore di Salamanca, Diego de Zùniga, noto tra l'altro come consigliere del Sant'Uffizio per la stesura degli indici, in un commento sul libro di Giobbe pubblicato quello stesso anno affermava che dal punto di vista scientifico il sistema di Copernico sembrava più convincente che non quello di Tolomeo; Zùniga non esitava a sostenere, mettendo nero su bianco, che il sistema di Copernico non era contrario alla Bibbia: Motus terme non est contro Scripturam.

Qualche anno dopo, nel 1585, il gesuita spagnolo José de Acosta prendeva la stessa posizione: le Sacre Scritture sembrano essere contrarie alla scienza? «Una cosa è certa: nelle Sacre Scritture non si deve seguire la lettera che uccide, ma lo spirito che dà la vita». Nonostante questi precedenti, l'Inquisizione spagnola finì per piegarsi. Nel 1632 mise all'indice Copernico e Zùniga. Le opere di Keplero sarebbero state censurate anch'esse, ma perché vi si parlava del re d'Inghilterra come di un difensore della fede: fidei defensor...

Per rimanere nel campo delle scienze esatte e naturali, l'Inquisizione spagnola fu guidata innanzitutto da una profonda diffidenza verso tutto ciò che veniva fatto e stampato nei paesi protestanti.

La rivoluzione scientifica nacque e si affermò nell'Europa del Nord, cioè nelle regioni che coincidevano con l'area di espansione del protestantesimo. Questa circo-

[98] Nel 1604 Bernardino de Mendoza tradusse la République di Juste Lipse; l'Inquisizione fece occultare i passaggi nei quali veniva svilito il ruolo della Provvidenza divina, a cui venivano preferite espressioni quali destino, fortuna, e altre ancora, che evocavano troppo il paganesimo.

stanza non era certo tale da favorire l'accettazione delle innovazioni in Spagna. Bisogna dunque imputare all'Inquisizione il ritardo scientifico della Spagna?

Noi non lo crediamo. Almeno non lo fu in maniera diretta, e per due ragioni. Innanzitutto perché la rivoluzione scientifica - con i suoi tre pilastri principali: Galileo, Cartesio, Newton - è da situare nel XVII secolo, epoca in cui la Spagna, indebolita da più di un secolo di imprese imperiali, non aveva più lo stesso dinamismo della fine del XV secolo. Ci si deve anche ricordare - e questa è la seconda ragione - che tale rivoluzione scientifica fu essenzialmente il frutto di una riflessione teorica. La Spagna non vi era affatto preparata. Nel XVI secolo si era preoccupata soprattutto delle applicazioni pratiche della scienza: come perfezionare, per esempio, gli strumenti nautici che avrebbero permesso di calcolare meglio la longitudine e la latitudine. Per aver negletto la ricerca fondamentale a vantaggio quasi esclusivo della ricerca applicata, la Spagna segnò un grande ritardo nello sviluppo scientifico.

L'Inquisizione non ebbe in questo campo che una responsabilità limitata[99].

L'Inquisizione e la letteratura

Fu a causa del loro anticlericalismo più o meno espresso che nel 1559 furono messe all'indice diciannove opere, tra cui alcuni drammi di Torres Navarro, Juan del Encina, Gil Vicente, come pure il Lazarillo de Tormes; quest'ultimo romanzo verrà infine autorizzato nel 1584, ma espurgato. Non si capisce perché, invece, vennero interdette la Divina Commedia o il Decamerone; forse per puritanesimo? Si tratta di una reazione che diventa più evidente nel XVII secolo. Nel 1632 l'Inquisizione ribadì una regola già in atto: «Sono interdetti i libri che evocano, descrivono e insegnano cose lascive - temi amorosi o altri - mescolandovi eresie o errori contro la fede {...}. Si ricorda anche che la Santa Sede apostolica romana censura quel genere di libri che evocano, descrivono od insegnano deliberatamente cose lascive od oscene, pur se non vi mescolano eresie o errori contro la fede». La Celestina tuttavia venne espurgata solo nel 1632, anche se non venne interdetta; lo sarà molto più tardi, nel 1805, il che fa pensare che in tre secoli l'Inquisizione avesse ravvisato nell'autore l'intenzione di scrivere un'opera moralizzatrice. Nel Don Chisciotte venne censurata una sola frase, e precisamente la seguente: «Le opere di carità fatte con tiepidezza o fiacchezza non hanno alcun merito e alcun valore».

---

[99] Questo è il ragionamento esposto nel 1894 da Acisclo Fernàndez Valliti nel suo discorso di ammissione all'Accademia spagnola delle scienze: «L'astronomia teorica non ha fatto grandi progressi e la Spagna ha perduto la partita in questo settore; bisogna cercare le ragioni principali di tale situazione non nell'eventuale influenza dell'Inquisizione - che non ne ebbe alcuna, né buona né cattiva - ma nell'entusiasmo che ha spinto gli scienziati più dotati a coltivare di preferenza l'astronomia applicata». Nella sua risposta Merino confermava questo punto di vista: «La cosa che è stata coltivata in Spagna con maggiore passione non è stata la scienza pura {...}, ma le sue applicazioni pratiche e, per così dire, utilitaristiche. Quello che è più mancato alla nostra scienza nei tempi moderni è il disinteresse nei confronti della scienza {...}. Ora dobbiamo incominciare a convincere gli spagnoli della sublime utilità della scienza inutile».

A partire dal 1612 si incominciò a mettere all'indice libri che non avevano nessun rapporto col Dogma o con i buoni costumi.

A prevalere erano sempre di più le ragioni politiche. Era sospetto tutto ciò che si pubblicava nel Nord dell'Europa sul diritto naturale e che si allontanava dalle teorie formulate dai teologi-giuristi spagnoli del XVI secolo. Jean Bodin venne messo all'indice molto presto, Ugo Grozio e Pufendorf nel 1747. Nel XVIII secolo lo spirito critico si fece sempre più sospettoso: Bayle, Montesquieu, Voltaire, gli enciclopedisti, Rousseau, Diderot, e altri ancora vennero interdetti. Il teatro critico di Feijoo fu espurgato.

Le censure dell'Inquisizione furono senza dubbio più nefaste alla spiritualità spagnola che non alla letteratura. Nella seconda metà del XIX secolo Manuel de la Revilla, accanito avversario dell'Inquisizione, si vide costretto a riconoscerlo: la letteratura non è stata affatto influenzata dalla censura: «Non si può negare che il periodo più acuto attraversato dall'intolleranza e dal dispotismo nel nostro paese fu lo stesso in cui la nostra letteratura toccò il suo massimo fulgore». Per spiegare tale paradosso, Manuel de la Revilla proponeva la seguente spiegazione: l'intolleranza religiosa è stata certo una causa di decadenza per la letteratura, ma non l'unica, e non ha influito che in maniera indiretta; l'Inquisizione inoltre avrebbe visto nella letteratura una specie di svago inoffensivo... La spiegazione non è affatto convincente.

In realtà non furono le belle lettere a soffrire della censura inquisitoriale, bensì la critica in tutte le sue forme: sociale, politica, anticlericale, filologica. L'Inquisizione scoraggiò deliberatamente gli intellettuali a fare opera critica; li costrinse, per così dire, a dedicarsi a contenuti puramente estetici.

L'Inquisizione e la vita intellettuale

La censura imposta dal Sant'Uffizio fu efficace? Tenere, leggere, acquistare o vendere senza autorizzazione un libro proibito - autorizzazione che poteva essere accordata a professionisti, come per esempio gli universitari - non erano comportamenti privi di pericoli; c'è da credere che furono in molti a non voler correre rischi. Sono sempre esistiti, però, uomini che hanno cercato di procurarsi opere proibite per interesse verso l'argomento trattato, o anche per pura curiosità, o perché semplicemente attratti dalla prospettiva di infrangere un divieto. Le librerie lo sapevano bene e si preoccuparono di avere sempre questo tipo di mercanzia sui loro scaffali. Il Sant'Uffizio ne era al corrente e, di conseguenza, prendeva misure adeguate per far rispettare i suoi editti. La più efficace di queste, e anche la più barbara, consisteva nel bruciare i libri interdetti. Già abbiamo visto che alla fine del XV secolo e all'inizio del XVI l'Inquisizione aveva distrutto in quel modo numerose opere sull'ebraismo e sull'islam. In séguito furono presi ancora provvedimenti di questo genere. Nel gennaio del 1558 la Suprema fece bruciare a Valladolid i libri confiscati agli eretici, che intasavano i suoi uffici. Uno degli ultimi provvedimenti di questo genere di cui si abbia notizia ebbe luogo a Toledo, il 29 giugno 1634: vennero bruciati un certo numero di libri e di do-

cumenti per ottemperare a un ordine della Suprema, che portava la data del 9 marzo precedente.

Un altro mezzo per far rispettare i divieti consisteva nel procedere di tanto in tanto a controlli nelle librerie. Questo era quanto raccomandava Pàramo agli inquisitori di Cordova nel 1578: conveniva affidare a persone competenti e degne di fiducia l'incarico di visitare le librerie della città e del distretto, in particolare quelle di Baeza, la città universitaria. Nel 1605 l'Inquisizione andò oltre. Pretese dalle librerie che registrassero i nomi dei loro clienti; il solo fatto di comprare un libro e di leggere diventò sospetto.

Nonostante queste misure, i contatti culturali tra la Spagna e l'estero non si interruppero mai. Abbiamo visto come la propaganda protestante si infiltrasse nella penisola, nonostante la vigilanza dei commissari del Sant'Uffizio. In ogni epoca, sotto qualsiasi regime, si è trovato il modo di informarsi su quanto avveniva al di là delle frontiere politiche. Se questo è vero oggi, quando i controlli polizieschi sono molto più efficaci, a maggior ragione lo era nelle società dell'ancien regime. Le pubblicazioni straniere non cessarono mai di entrare in Spagna, nonostante l'Inquisizione.

Nel leggere gli scritti dell'umanista Palmireno della metà del XVI secolo, non si ha certo l'impressione che lo scrittore ignorasse tutto ciò che veniva pubblicato in Europa. Quevedo poté fare gli elogi degli Essais di Montaigne, teoricamente interdetti. Antonio Dominguez Ortiz attirò l'attenzione sul processo intentato a Diego Mateo Zapata (1664-1745), medico di Filippo V, condannato come giudaizzante nel 1725; nella sua biblioteca figuravano molti autori interdetti o sospetti: fra gli altri, Gassendi, Cartesio, Malebranche, Bacone, Bayle, Hobbes; Zapata ammise di prestare volentieri i propri libri ad amici. Nel 1757, quando Curiel, alto funzionario investito della censura dei libri, volle redigere la lista degli stampatori e dei librai del regno, dovette nominare agenti assunti specialmente per tale compito; l'Inquisizione non era in grado di informarlo adeguatamente, segno questo di una notevole inefficienza. Nel 1789 Floridablanca incaricò invano il Sant'Uffizio di costituire un cordone sanitario alle frontiere: nonostante tutto gli spagnoli non soffrirono di carenza di informazioni su quanto succedeva a Parigi, così come nel XVI secolo non erano mai rimasti all'oscuro di ciò che si pensava, si diceva e si stampava negli àmbiti favorevoli alla Riforma.

Ciò nonostante, l'Inquisizione rappresentò un serio ostacolo al libero esame ed allo spirito critico. Molto più della scienza, molto più delle belle lettere, l'umanesimo fu vittima di sospetto e ostilità da parte degli inquisitori, nella misura in cui i suoi sforzi tendevano a sottoporre i testi antichi a una critica rigorosa e a espurgarli degli errori, degli scoli e delle glosse accumulatisi nel corso del tempo, allo scopo di scoprirne il vero significato, il senso letterale. Gli umanisti applicavano i metodi della filologia a tutta la letteratura, agli autori dell'antichità classica come alla Bibbia.

Lorenzo Valla aveva aperto questa strada nel XV secolo, scoprendo nella Vulgata svarioni di trascrizione dovuti ai copisti, errori di traduzione, inesattezze e persino controsensi. Nebrija, discepolo di Valla, adottava lo stesso punto di vista: il grammatico dedica allo studio della Bibbia la stessa attenzione che porta a qualsiasi altro testo e deve applicarvi i metodi abituali della filologia.

Nebrija si mostrava modesto: si trattava soltanto di apportare piccole correzioni di ortografia e di accentuazione, oppure di precisare il significato di questa o quella parola, ma gli scolastici non si lasciarono trarre in inganno: al di là della forma, era il significato stesso della Bibbia che rischiava di essere modificato, il che suscitava la loro indignazione. Lo studio introduceva una prospettiva laica in un campo che sino ad allora era stato un'esclusiva dei teologi.

Ci si rende conto di quali siano le implicazioni di tale posizione: se tutto si basa sul senso letterale e se la sua chiave è la conoscenza dell'ebraico, che ne sarà delle interpretazioni che si sono date della Bibbia dalle origini del cristianesimo? Bisogna ammettere che parecchie di queste interpretazioni sono errate, anche se una venerabile tradizione le ha perpetuate e ci ha abituato a esse. Se si va fino in fondo, ci si convincerà che la scienza filologica è indispensabile al teologo e che, in caso di divergenza tra filologia e teologia, è la prima che deve dire la parola decisiva.

Questo era il pensiero profondo degli umanisti, anche se usavano tutte le precauzioni per attenuarne la portata. Nel 1571 l'esclamazione indignata di un monaco riassunse benissimo la controversia: ma allora sarebbe bastato conoscere la grammatica per spiegare le Scritture, e la teologia non sarebbe servita a niente!

Grammatici contro teologi: era di questo che in effetti si trattava.

I primi avevano sempre rimproverato ai secondi la loro ignoranza e li avevano spesso messi in ridicolo. Fra' Luis de Leon non ebbe peli sulla lingua durante il suo processo; per quanto sfiancato da quattro anni di carcere, trovò il coraggio di ricusare i teologi consultati dall'Inquisizione a titolo di esperti. Non capiscono niente! I teologi non erano meno severi nei confronti dei grammatici. Sepùlveda si rammaricava del disprezzo che i primi mostravano per gli umanisti: non avevano tempo da perdere, si sarebbe detto, per studiare il latino e il greco. Tra la grammatica e la teologia, diceva un gesuita, c'è la stessa differenza che separa il nulla dall'infinito[100]. Arias Montano, l'editore della monumentale Bibbia stampata ad Anversa dal 1568 al 1572 per le cure di Plantin, secondo quanto affermavano i suoi avversari era un buon teologo, ma un po' troppo grammatico (muy gramàticó); al che Montano replicava: ecco un rimprovero che non potrei fare a nessuno di loro; di nessuno posso dire: in fatto di grammatica ne sa più di me[101]. Quando si chiedeva a quel gran teologo che era Domingo Banez che cosa pensasse degli studi ebraici, non esitava a rispondere che non servivano a niente e che, anzi, erano persino pericolosi[102]. Questo è il punto di vista che esprimerà un secolo più tardi Bossuet in risposta a Richard Simon: non è indispensabile, anzi, può essere addirittura pericoloso conoscere la filologia per interpretare le Scritture[103]. É pericoloso. Ecco il punto: l'umanista è sospetto; lo spirito critico

---

[100] L. Gil Fernàndez, Panorama social del humanismo español (1500-1800), Alhambra, Madrid, 1981, p. 275.

[101] Aneddoto riportato da Francisco Casales e citato in ibidem.

[102] Citato in M. de la Pinta Llorente, La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia, Cultura Ffispànica, Madrid, 1953, p. 174.

[103] «Come se tutto consistesse nel conoscere le lingue!... Confesso che non è poi questo gran guaio non distinguere gli stili o addirittura non saperne nemmeno abbastanza di greco. Saremmo veramente dei poveretti se per difendere la verità e la legittima interpretazione delle Scritture, soprattut-

conduce all'eresia[104]. Fra' Antonio de Arce, uno dei giudici di fra' Luis de Leon, si vantava di non conoscere né il greco né l'ebraico; secondo lui gli umanisti erano esseri insolenti e arroganti[105]. Bartolomé de Medina denunciava i suoi colleghi, i professori di ebraico e i biblisti di Salamanca, a causa del loro gusto per gli studi classici e le innovazioni[106]. É proprio questo che preconizzava l'umanista valenciano Pedro Juan Nùnez in una lettera allo storico Jerónimo Zurita una decina di anni prima: si vorrebbe che nessuno si interessasse alle lettere classiche perché le si ritiene pericolose: l'umanista che corregge una frase di Cicerone può essere tentato di fare lo stesso con un passaggio della Bibbia: dato che si discutono i commenti di Aristotele, perché non mettere anche in dubbio l'autorità dei dottori della Chiesa?[107] Questo atteggiamento mentale scandalizza qualcuno ancora alla fine del secolo[108], ma la maggior parte si rassegna più o meno vigliaccamente; rinuncia a fare il proprio mestiere. Baltasar de Céspedes, genero di Francisco Sanchez de las Brozas, è uno di questi. Ha capito: si limita alle questioni di forma; manifesta il più grande rispetto per l'autorità dei santi e si guarda bene dal proporre la minima interpretazione personale. Fu così che si finì per rendere sterile la ricerca e il pensiero nella Spagna inquisitoriale.

Solo alcuni grandi intelletti, coraggiosi e sicuri della loro scienza, furono capaci di esporsi; gli altri, ed è umano, preferirono rinunciare a esercitare la critica.

---

to in materia di fede, fossimo alla mercé degli ebrei o dei greci, dei quali abbiamo sotto gli occhi in ogni campo la debolezza di ragionamento». Nel suo Sermon sur l'honneur Bossuet denuncia l'orgoglio degli scienziati e degli uomini di lettere, ma senza mettere precisamente in guardia contro i pericoli dello spirito critico: «Coloro pensano di essere i più dotati di capacità razionale, proprio loro che si vantano dei loro talenti intellettivi, gli scienziati, gli uomini di lettere, le menti eccelse. In verità, cristiani, essi meritano di essere considerati più degli altri e rappresentano uno dei più begli ornamenti del creato. Ma chi li sopporterebbe se, non appena si accorgono di avere del talento, assordassero tutti raccontando i loro fatti e i loro detti e, solo per il fatto di mettere bene insieme le parole, arrangiare un verso, lisciare un periodo, credessero di avere il diritto di ottenere l'altrui attenzione all'infinito e di tranciare giudizi su qualsiasi cosa?»

[104] «Oggigiorno i ciceroniani finiscono col dare l'impressione di essere luterani e folli»; «Si dice che non siano molto devoti e che non abbiano simpatia per le chiese» (frasi riportate da Palmireno nel 1573; L. Gn. Fernàndez, Panorama social,... op. cit., p. 263).

[105] E. Asensio, Fray Luis de Leon, Academia Literaria Renacentista, 1, Università di Salamanca, Salamanca, 1981, p. 50.

[106] «Hanno il gusto delle belle lettere e delle innovazioni» (M. de la Pinta Llorente, Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martin Martinel de Cantalapiedra, csic, Madrid-Barcellona, 1946, p. LXDC).

[107] «Questo genere di asinerie mi fanno uscire di senno e ho avuto difficoltà a lasciar correre» (ibidem, lettera di Pedro Juan Nùnez a Jerónimo Zurita, p. XIX).

[108] «His temporibus, quidam indocti et temerarii homines leviter statim eos judaizare clamant qui non omnia in Sacra Scriptura exponenda ad sensus anagocicos referant, vel qui facilem et planam alicuius hebraei interpretationem sequantur {...}. Docti vero homines in sacris litteris vix tuto se versali posse putabant» (Diego de Zùniga, Job commentarla, Toledo, 1584, citato in L. Gil Fernàndez, Panorama social del humanismo español, op. cit., p. 490).

Capitolo sesto:

L'inquisizione e il potere politico

Per il giureconsulto Pàramo, che scriveva alla fine del XVI secolo, gli eretici rappresentavano una minaccia non solo ovviamente per la religione, ma anche per lo Stato[109]. Sotto l'ancien regime in Europa non si poteva quasi concepire che i sudditi di un principe non professassero tutti la stessa religione; non si concepiva nemmeno che qualcuno si dichiarasse agnostico, cioè indifferente a una verità che era unica ed esclusiva. Cattolici e protestanti erano parimenti d'accordo su questo punto, e anche gli ebrei, nonostante non avessero i mezzi per rendere operante il principio: giudicato ateo, Spinoza non fu condannato a morte solo perché i rabbini di Amsterdam non avevano il potere di Torquemada.

All'epoca era un principio assoluto che nell'àmbito di una nazione l'unità di fede fosse indispensabile per la coesione dello Stato e per la pace sociale. Agli occhi dei sovrani, un eretico non poteva non essere un ribelle in potenza. Ricordiamoci della reazione di Carlo V quando nel suo ritiro di Yuste apprese che si erano scoperti dei focolai luterani a Valladolid e sollecitò la figlia Giovanna, allora reggente, a provvedere col massimo rigore: «Bisogna trattare questi eretici come sediziosi, provocatori, pronti a creare disordine ed a gettare lo scompiglio nella società, individui che vogliono attentare alla sicurezza dello Stato».

In proposito si può citare anche l'affermazione di Filippo II sulla situazione nei Paesi Bassi nel 1565: non ho alcuna intenzione di regnare su sudditi eretici. Si sbaglierebbe a parlare di fanatismo in questi casi; tutti i sovrani del tempo - cattolici quanto protestanti - la pensavano allo stesso modo e applicavano lo stesso principio negli Stati da loro governati: i sudditi non potevano avere altra religione che quella del sovrano (cuius regio, eius religio). In Francia fu solo lo sfinimento dei contendenti che portò all'editto di Nantes del 1598, un successo dei «politici», cioè di coloro che ponevano lo Stato al di sopra di tutti gli altri valori e che cercavano innanzi tutto di ristabilire la pace; la tolleranza si limitava ad una coesistenza non belligerante; lo Stato rimaneva cattolico romano; la libertà di culto era ammessa, ma con alcune restrizioni; soprattutto non era garantita dallo Stato, ma tollerata per carenza di potere: i protestanti disponevano di un centinaio di piazzeforti e non potevano essere giudicati che da tribunali bipartitici. Fu in questi frangenti che il cancelliere Bacone, inorridito dalle sanguinose lotte religiose alle quali aveva assistito, raccomandava ai poteri temporali di osservare la massima circospezione prima di intervenire in questioni spirituali; i sovrani non dovevano esigere dai loro sudditi un'eccessiva conformità, la

[109] «Heretici, non solum religionem, sed etiam statum politicum evertunt» (PARAMO, De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis..., Madrid, 1598, p. 322).

quale avrebbe potuto esasperarli e condurli ad atti disperati. Evitare disordini e sedizioni era ormai uno degli obiettivi del politico. Ci sarebbe voluto ancora parecchio tempo prima che si passasse dall'affermazione dei diritti della verità a quella dei diritti dell'uomo, per costituire infine l'imparzialità morale e religiosa dello Stato - laicismo teorico - e per ammettere la neutralità di fatto come il mezzo più appropriato a garantire il bene pubblico in una città i cui membri appartengono a dottrine religiose diverse - laicismo pratico.

Ancora nel 1815 Joseph de Maistre, tanto imbevuto delle massime dell'ancien regime, poteva scrivere: «L'eresiarca, l'eretico ostinato e il diffusore di eresia, devono essere considerati senza esitazione allo stesso livello dei peggiori criminali {...}. Il sofista moderno, che disserta ben al sicuro nel suo studio, non si preoccupa affatto che gli argomenti di Lutero abbiano causato la Guerra dei trent'anni; ma gli antichi legislatori, sapendo quanto queste funeste dottrine potevano costare agli uomini, punivano molto giustamente con la pena capitale un crimine capace di scuotere la società fin dalle radici e di inondarla di sangue {...}. Quando si pensa che il tribunale dell'Inquisizione avrebbe sicuramente evitato la Rivoluzione francese, non si può dire se un sovrano che si privi incondizionatamente di questo strumento non infligga in realtà un colpo fatale all'umanità»[110]. In Francia, il 24 dicembre 1789 e il 27 settembre 1791, i protestanti e gli ebrei furono finalmente riconosciuti cittadini allo stesso titolo di tutti gli altri.

L'Inghilterra seguì l'esempio della Francia con qualche anno di ritardo; fino al 1828 i «dissidenti» non poterono occupare cariche pubbliche; i cattolici dovettero attendere ancora un anno, il 13 aprile 1829, per vedersi riconoscere diritti identici a quelli degli anglicani.

Per secoli si ritenne dunque che il potere temporale avesse il dovere di appoggiare la Chiesa, ma lo stesso potere non esitò a sfruttare la religione a proprio vantaggio. In effetti, se si ritiene che l'eretico turbi l'ordine sociale, la religione può offrire un facile pretesto per eliminare eventuali avversari politici. Si pensi, in Francia, alla crociata degli albigesi, al processo ai templari, alla morte di Giovanna d'Arco. In tutti questi casi politica e religione erano frammiste in maniera quasi inestricabile. La Chiesa cattolica vedeva nei catari degli eretici; fece leva sul potere temporale per portare ordine nella questione; la lotta per la fede assunse l'aspetto di una crociata. Questa crociata, tuttavia, offrì al re di Francia un pretesto per spogliare il conte di Tolosa dei suoi possedimenti meridionali e annetterli alla corona. Questo aspetto politico indusse il re Pietro II d'Aragona - che non aveva alcuna simpatia per i catari - a portare aiuto ai suoi parenti e vassalli sul versante settentrionale dei Pirenei. La vittoria del cattolicesimo fu anche un successo politico per il re di Francia. Quale fu l'elemento determinante: la preoccupazione di reprimere l'eresia o la volontà di annettersi nuovi territori? Domande dello stesso tipo si possono porre all'inizio del XIV secolo a proposito dei templari.

---

[110] Joseph de Maistre, Lettres sur l'inquisition, Parigi, 1822 (trad. it. Lettere ad un gentiluomo russo su l'Inquisizione spagnuola del Conte Giuseppe De Maistre, tradotto in Italiano da un anonimo, Galetati e Comp., Imola, 1826, lettera del 20 giugno-2 luglio 1815).

Alcuni inquisitori obbligarono i dignitari dell'ordine a confessare sotto tortura crimini abominevoli; gli inquisitori fecero bruciare vivo il grande maestro Jacques de Molais nel marzo del 1314, ma le immense ricchezze dell'ordine finirono nei forzieri del re di Francia Filippo il Bello! La storia di Giovanna d'Arco offre un ulteriore esempio di commistione tra politica e religione. Su richiesta degli inglesi, gli inquisitori francesi dichiararono la pulzella idolatra, apostata e recidiva, e la fecero bruciare viva nel 1431.

Vent'anni dopo, lo scenario era completamente cambiato; il re di Francia Carlo VII non esitò a convincere altri inquisitori a rivedere il processo e a riabilitare Giovanna d'Arco.

Nella Spagna medievale la Chiesa aveva fomentato contro gli ebrei un odio che alcune fazioni politiche avevano sfruttato come diversivo e come strumento, ma fu il potere temporale a decidere l'istituzione dell'Inquisizione; vide in esso il mezzo più efficace per cambiare il volto della società, per eliminare ogni traccia di semitismo, ebraismo e maomettismo - e porre fine al multiculturalismo medievale -, l'esistenza di comunità religiose minoritarie e autonome a fianco della comunità cristiana maggioritaria e dominante; in breve, per fare della Spagna un paese come tutti gli altri della cristianità. La caratteristica dei paesi della cristianità si riassumeva in tre parole: una sola fede, una sola legge, un solo re.

Nel caso della monarchia spagnola la formula si riduceva a due termini: una sola fede, un solo re, perché la legge cambiava a seconda delle corone - Castiglia, Aragona - e a seconda dei territori: non era la stessa per un castigliano, per un navarrese, per un aragonese, per un catalano, per un valenciano, e così via; tutti, però, riconoscevano un unico sovrano e dovevano professare la stessa religione. L'Inquisizione fu incaricata di assicurare l'omogeneità ideologica della monarchia, obiettivo eminentemente politico.

Il Sant'Uffizio è un'istituzione mista; è un tribunale ecclesiastico, ma nominato dal potere temporale che lo controlla. Tuttavia avvenne che gli inquisitori dessero alla difesa delle prerogative ecclesiastiche la precedenza su tutti gli altri problemi. Nel 1608, per esempio, il Sant'Uffizio pretese che si correggessero alcuni passaggi del trattato di Castillo de Bobadilla, Politica para corregidores[111]; l'argomento del libro era esclusivamente profano: spiegava come amministrare e gestire i domini della corona e dei nobili e come esercitarvi la giustizia; l'autore di per sé non era sospetto: era un Vecchio Cristiano. L'Inquisizione però trovava inammissibili alcune frasi che, per esempio, sembravano mettere in dubbio la preminenza del clero: «Il giudice ecclesiastico e il giudice secolare sono pari, ma può accadere che il secondo debba passare avanti al primo».

Si trattava comunque di casi eccezionali. In linea di massima era il potere temporale a dettare la condotta dell'Inquisizione nei settori che non avevano attinenza con la difesa della fede, fino al punto che alcuni storici poterono riconoscere nel Sant'Uffizio una precoce manifestazione di regalismo. L'introduzione del codice di pro-

[111] Castillo de Bobadilla, Politica para corregidores, Instituto de estudios de administracion local, Madrid, 1978.

cedura pubblicato nel 1484 conteneva una frase rivelatrice in proposito. Torquemada si esprimeva così: «Per ordine dei serenissimi re e regina {...}, io, priore di Santa Croce {...}, inquisitore generale {...}». Per ordine dei sovrani! In altre circostanze Torquemada ricorreva ad una formula analoga: «Le loro altezze comandano». Non si poteva essere più chiari. Era al potere temporale che l'inquisitore generale faceva riferimento, mentre formalmente i suoi poteri dipendevano dal papa. Da parte sua, re Ferdinando non esitava a dare ordini direttamente ai tribunali, senza passare attraverso l'inquisitore generale. Non aveva nemmeno alcuno scrupolo nell'affidare missioni profane agli inquisitori.

Nel novembre del 1480, per esempio, fra' Diego Magdalena, nominato inquisitore di Valencia, ricevette l'ordine di sorvegliare la condotta di tutti gli agenti del re, dal luogotenente generale all'ultimo dei sottoposti.

Dopo Ferdinando, tutti i re si servirono dell'Inquisizione a fini politici. Alla morte del re d'Aragona, nel gennaio del 1516, alcuni oppositori vollero approfittare della circostanza e cospirarono per rimettere gli Albret sul trono di Navarra; ma i due reggenti - Cisneros e Adriano di Utrecht - affidarono l'inchiesta e l'incarico di punire i colpevoli agli inquisitori e non alla giustizia règia. Si crede di capirne la ragione: l'Inquisizione non riconosceva né privilegi personali né autonomia regionale; era l'unico tribunale che nell'ancien regime avesse il diritto di perseguire chiunque in tutto il territorio della monarchia. Le risultava dunque fin troppo facile agire, anche quando la causa non aveva che un vago nesso con la religione. Quattro anni dopo, l'11 ottobre 1520, su richiesta di Carlo V, papa Leone X autorizzò l'inquisitore generale Adriano a perseguire i membri del clero che si dichiaravano a favore dei comuneros ribelli; questi ecclesiastici erano colpevoli di cospirazione contro il potere reale, certo non di eresia, ma anche in questo caso gli inquisitori avevano una libertà di movimento più ampia dei giudici ordinari, persino dei giudici diocesani; non erano tenuti a rispettare i privilegi ecclesiastici e potevano dunque agire con maggiore efficacia e rapidità. Nel 1541 Carlo V convocò la Dieta imperiale a Ratisbona. Alcuni avversari credevano di dover esprimere delle riserve sulla politica adottata? Non se ne parlava nemmeno; l'inquisitore generale Valdés mise all'indice le critiche che fossero state pubblicate «in versi o in prosa e in qualsiasi lingua». Che rapporto c'era tra l'ortodossia religiosa e la politica monetaria di una nazione? Apparentemente nessuno. Il duca di Lerma, primo ministro di Filippo III, chiese addirittura al Sant'Uffizio di perseguire il gesuita Mariana che aveva avuto l'imprudenza di pubblicare in latino - il che tra l'altro ne limitava la diffusione - un trattato (De mutatione monetaé) per criticare le massicce emissioni di monete di billon che, a suo parere, favorivano l'inflazione, il rialzo dei prezzi, la carestia e lo scontento.

Com'è ovvio Mariana non fu condannato, ma è significativo che Lerma avesse trovato normale rivolgersi all'Inquisizione per mettere a tacere un oppositore. Sulla stessa linea, nel 1606 la città di Medina del Campo esprimeva la speranza che si affidassero al Sant'Uffizio le cause di contrabbando e di fabbricazione di monete false. Nel 1619 il pubblicista Sancho de Moncada diede il suo parere favorevole: perché non far intervenire l'Inquisizione?

Dopotutto si trattava di un affare di Stato! Un decreto del 9 febbraio 1627 confermò questa interpretazione: i casi di fabbricazione di monete false da quel momento sarebbero stati istruiti dall'Inquisizione.

L'utilizzazione del Sant'Uffizio a fini politici è evidenziata in maniera eclatante anche in occasione della ribellione dei catalani del 1640. L'Inquisizione mise all'indice libelli politici come la Proclamación católica di Gaspar Sala, che dal punto di vista dogmatico non faceva affermazioni eterodosse - il documento dava piuttosto l'impressione di quello che oggi chiameremmo integralismo -, ma aveva il torto di contestare i diritti di Filippo IV sulla Catalogna... Il libello di Las Casas contro la colonizzazione (la Destructión de las Indias) non aveva sollevato alcuna obiezione dottrinale quando era apparso alla fine del regno di Carlo V; i grandi teologi dell'epoca e tutto l'ordine domenicano avevano anzi sostenuto le posizioni di Las Casas contro Sepùlveda, che in quello stesso momento difendeva il diritto di colonizzazione.

D'accordo, ma attenzione: i nemici della Spagna - olandesi, inglesi, francesi... - attingevano le loro argomentazioni proprio dalle opere di Las Casas. Fu per questo che l'Inquisizione le mise all'indice nel 1660, cioè non perché ritenesse quelle opere eretiche, ma perché temeva che minassero il prestigio internazionale della Spagna: «Il libro riporta fatti spaventosi e mostruosi; non si ha conoscenza di nulla del genere nella storia delle altre nazioni {...}; anche se i fatti fossero stati veri e non smisuratamente gonfiati, sarebbe bastato denunciarli al re o ai suoi ministri per porvi rimedio; non c'era alcun bisogno di diffonderli nel mondo intero; i nemici della Spagna e gli eretici ne hanno tratto spunto per accusare gli spagnoli di efferatezza e crudeltà»[112]. In occasione della guerra di successione Filippo ricorse a tutti i mezzi per combattere i suoi avversari; l'Inquisizione gli diede il suo appoggio.

Un editto del 9 ottobre 1706 faceva obbligo di denunciare i preti che avessero consigliato ai loro penitenti di non allinearsi col Borbone: «Parliamo qua di quei confessori che nel corso della confessione commettessero un delitto così esecrabile. Ordiniamo di denunciarli nel giro di nove giorni, pena la scomunica latae sententiae ipso facto incurrenda»[113]. Che pensare degli sforzi tesi a dare una veste ideologica alla politica estera della monarchia? Già nel 1516, nel Principe, Machiavelli accusava re Ferdinando di agire «al riparo della religione», quando spogliava gli ebrei e i mori e poi, «sempre protetto dallo stesso mantello», di attaccare l'Africa, conquistare il regno di Napoli e lanciarsi contro la Francia alla testa della Lega santa.

---

[112] A quanto pare l'interdetto riguardava in particolare una riedizione bilingue - in castigliano e in italiano - fatta a Venezia nel 1643, della Brevissima Relation de la Destrùction de la India Oriental, su autor D. Bartolomé de las Casas, impresa en Venecia por Ginami el ano del 1643. Escrito en idioma castellano e Italiano. La proibizione verrà rinnovata continuamente in séguito; la si ritrova ancora in un foglio stampato a cura dell'Inquisizione di Siviglia il 22 giugno 1741. Bartolomé de las Casas, Destructión de las Indias, Fontamara, Barcellona, 1981 (trad. it. Brevissima relazione della distruzione delle Indie, Mondadori, Milano, 1996).

[113] Rientra nello stesso ordine di idee una lettera pastorale dell'arcivescovo di Saragozza, Antonio Ibafiez de la Riva Herrera, in data 8 giugno 1707, intesa a revocare ed annullare qualsiasi autorizzazione a confessare e pregare concessa ai cappuccini della diocesi; essi, e altri prelati secolari o regolari, erano sospettati di incoraggiare i sudditi della corona d'Aragona (Aragona, Valencia e Catalogna) a ribellarsi contro re Filippo V e ad allearsi con l'arciduca d'Austria.

Soprattutto a Carlo V e ai suoi successori si rimproverò di aspirare alla monarchia universale, di tenere quindi, in altri termini, una politica imperialista e di presentare sistematicamente questa ambizione come una difesa della cristianità contro i nemici esterni - i turchi - e interni - i protestanti. Tale accusa si ritrova ancora nel manifesto francese del 1635, ispirato da Richelieu per giustificare la dichiarazione di guerra alla Spagna. Non c'è dubbio che Filippo II abbia utilizzato tale argomento più ancora forse di Carlo V: la monarchia, campione del cattolicesimo. I moriscos, per esempio venivano visti come una specie di quinta colonna, pronti ad appoggiare al momento giusto un'invasione turca. Allo stesso modo i protestanti vennero presentati come i naturali alleati dei ribelli fiamminghi. Si tratta di un preconcetto ancora ampiamente diffuso ai giorni nostri: la monarchia spagnola avrebbe offerto l'esempio di uno Stato che si era autoinvestito di una missione spirituale, che riteneva fosse suo compito garantire l'unità della cristianità all'esterno e la difesa dell'ortodossia all'interno delle sue frontiere; in poche parole ci si trovava in presenza di un impero al servizio della Controriforma, di un potere devoluto alla religione. É compito di un principe intervenire nelle polemiche di carattere religioso?

No, riteneva nella Salamanca del 1530-1540 il professore domenicano Francisco de Vitoria con la sua distinzione dei due ordini, naturale e soprannaturale, ciascuno autonomo nella propria sfera: la grazia non nega la natura; lo spirituale non deve interferire col temporale, eccetto in alcuni àmbiti misti e con le dovute precauzioni. Ancora verso il 1556 il valenciano Fadrique Furiò Ceriol, la cui speranza era che Filippo II inaugurasse una politica più tollerante o più «laica», riteneva che essere re era un mestiere da imparare e da esercitare correttamente; la virtù o la religione non bastavano; forse non erano nemmeno necessarie: «Si dirà di uno che è un buon principe come si dice di un altro che è un buon musicista; anche se si ha a che fare con un furfante matricolato, si continuerà a dire di lui che è un buon musicista perché conosce perfettamente il suo mestiere»[114].

Poco dopo il gesuita Suarez spingerà ancora oltre la perorazione: ruolo dello Stato non è di creare uomini virtuosi, ma di garantire la pace civile e di formare dei cittadini[115]. Bisogna riconoscere, tuttavia, che questi princìpi in Spagna contraddicevano un atteggiamento mentale e una corrente di opinione favorevoli all'intervento del potere civile nelle questioni religiose. Ed è qui che noi ritroviamo l'Inquisizione; la sua originalità consisteva infatti nell'affidare al potere civile la repressione dell'eresia. Questo trasferimento di competenze era gravido di conseguenze; introduceva una confusione tra la sfera politica e quella religiosa. Per essere un buon cittadino spagnolo non bastava rispettare le leggi del regno; bisognava anche professare la religione cattolica, e lo Stato aveva il compito di reprimere le deviazioni dall'ortodossia. Si trovavano dunque riunite, nella Spagna del XVI secolo, le condizioni favorevoli alla nascita e allo sviluppo di quella che talvolta è stata definita la tentazione teocratica: dal potere politico ci si aspettava la realizzazione pratica del regno di Dio; lo

[114] Fadrique Furiò Ceriol, Del consejo y consejeros del principe, citato da J.A. Maravall, ha oposición politica bajo los Austrias, Ariel, Barcellona, 1972, p. 58.
[115] «Lex ergo civilis facit bonum civem, sed non simpliciter bonum virum».

Stato si arrogava la missione di garantire il trionfo della virtù, della fede, della religione, utilizzando i mezzi conferiti dalla potenza politica, compresa - se necessario - la costrizione. Ci si trova nel mondo evocato da Dostoevskij nella «Leggenda del Grande Inquisitore»; si sogna di fornire al popolo la felicità e la salvezza eterna alle anime ricorrendo a mezzi politici.

Questo tipo di provvidenzialismo guadagnò terreno negli ultimi anni del XVI secolo. Mariana fu il primo a manifestare nettamente i suoi timori nei confronti delle nazioni protestanti; l'eresia sembrava una giusta causa di guerra, perché essa divideva le nazioni e i popoli. La controversia del machiavellismo contribuì ad acuire lo scontro tra le due tendenze. In meno di cinquant'anni le posizioni cambiarono in maniera rivoluzionaria. Nel 1550 Carlo V aveva concesso un privilegio reale a una traduzione dei Discorsi sulla prima deca di Tito Livio di Machiavelli e ne aveva raccomandato la lettura al futuro Filippo II, perché la riteneva molto proficua. Nel 1584-1585, il duca di Sesa insisteva ancora presso il Consiglio dell'Inquisizione perché si traducesse il principe.

Era persino disposto a sostenerne personalmente le spese di stampa. A quell'epoca però la battaglia era ormai persa; i Discorsi erano stati messi all'indice l'anno precedente. La confutazione del machiavellismo, ritenuto una forma sottile di eresia, era all'ordine del giorno. Il titolo del libro pubblicato nel 1595 dal gesuita Ribadeneyra non ha bisogno di commenti: Trattato della religione e delle virtù che il principe cristiano deve avere per governare e conservare i suoi Stati contro ciò che insegnano Niccolò Machiavelli ed i politici di questo tempo[116].

Alla ragion di Stato, che faceva dello Stato una religione, Ribadeneyra oppose un'altra ragion di Stato, che faceva della religione uno Stato. Contro Machiavelli e i suoi seguàci, i pensatori spagnoli rifiutavano di considerare la politica una tecnica i cui fini non tenessero conto della morale e della religione. A loro giudizio, la morale non si riduceva alla morale individuale; doveva informare anche l'attività politica. Per la maggior parte degli autori del XVII secolo interessati ai problemi politici, il re di Spagna era il principe cristiano per eccellenza; la sua condotta doveva dunque ispirarsi ai princìpi della più rigorosa morale cristiana. A questo titolo egli era il difensore naturale del cattolicesimo, l'avversario dell'eresia, il protettore della Chiesa. Si è già visto come in effetti all'estero fosse visto in questa luce, ma solo per indignarsene. In realtà le cose erano più complesse. La politica estera degli Asburgo non poteva essere ridotta ai suoi aspetti ideologici. C'erano in gioco altre considerazioni: la solidarietà con la casa d'Austria e la volontà di mantenere alla Spagna il suo rango di potenza egemonica. Ciononostante, rimane un'ambiguità che ha nutrito per secoli l'idea di una Spagna campione del cattolicesimo.

Il misterioso caso di Antonio Perez offre l'esempio più clamoroso di come il potere politico si servisse dell'Inquisizione per cercare di aggirare ostacoli giuridici o costituzionali. Antonio Perez era uno di quei giuristi tra i quali Filippo II sceglieva i

---

[116] Pedro de Ribadeneyra, Trattato della religione e delle virtù che il principe cristiano deve avere per governare e conservare i suoi Stati contro ciò che insegnano Niccolò Machiavelli ed i politici di questo tempo, ovvero Il principe cristiano, trad. it. di O. Tavoni, Cantagalli, Siena, 1978.

suoi collaboratori; a partire dal 1566 occupò la carica di segretario regio, incaricato degli affari italiani; data questa sua funzione vedeva il re diverse volte al giorno; godeva della sua fiducia; conosceva tutti i segreti di Stato e tutte le possibilità finanziarie della corte. Nel 1578 una voce pubblica accusò Antonio Perez di aver fatto assassinare Escobedo, agente di don Giovanni d'Austria.

Filippo II si convinse ben presto che, oltre a commettere questo reato Perez aveva falsificato alcuni documenti, che aveva rivelato segreti di Stato a estranei e che si era dato al traffico d'influenza. Antonio Perez venne arrestato per alto tradimento il 28 luglio 1579. Temendo il peggio, tentò la fuga. Un suo primo tentativo del 31 gennaio 1585 fallì; un secondo, organizzato meglio, riuscì; il 15 aprile 1590 Antonio Perez giunse in Aragona.

Appena arrivato chiese di beneficiare delle garanzie che i fueros accordavano ai cittadini del regno, essendo lui stesso cittadino di Saragozza: in attesa che esaminassero la sua posizione venne dunque messo sotto la protezione della Justicia, nella persona di un magistrato incaricato appositamente di vegliare sul rispetto dei fueros. Filippo II chiese la sua estradizione; gli venne rifiutata.

Nulla dimostra meglio i limiti dell'assolutismo e del centralismo reale nel XVI secolo: il re non riusciva a farsi consegnare un individuo accusato di alto tradimento e di lesa maestà per la semplice ragione che in Aragona non vigeva la legislazione di Castiglia! Filippo II aggirò allora l'ostacolo facendo intervenire l'Inquisizione, la quale aveva invece giurisdizione su tutto il territorio e non teneva conto dei fueros. Un pretesto qualsiasi sarebbe bastato a creare il caso: uno dei servitori testimoniò che aveva sentito spesso Perez bestemmiare; un altro lo accusò di essere omosessuale; il confessore del re, Diego de Chaves, certificò che ci si trovava senza dubbio davanti a un eretico! Ma quando gli inquisitori vollero impadronirsi del prigioniero, incontrarono l'opposizione di una manifestazione popolare (24 maggio 1591).

Sei mesi dopo, il 24 settembre, l'Inquisizione fece un ulteriore tentativo: una nuova sommossa permise ad Antonio Perez di riparare all'estero. Nel corso del 1592 l'Inquisizione trovò altre accuse contro Antonio Perez: avrebbe avuto dei contatti con protestanti bernesi; era dunque colpevole di complicità con gli eretici; nei testi pubblicati in esilio aveva sostenuto che il Sant'Uffizio non avrebbe potuto prevalere sui fueros... Nel gennaio del 1593 l'Inquisizione lo condannò a morte in contumacia. Perez morì a Parigi il 3 novembre 1611. Nel 1615, su richiesta della vedova, l'Inquisizione acconsentì ad assolverlo dalla condanna pronunciata nel 1593; nel caso ce ne fosse stato bisogno, questa è la prova che si trattava di un processo politico.

L'Inquisizione si metteva di buon grado al servizio del potere politico, a meno che non le si chiedesse di andare apertamente contro l'obiettivo che le era stato assegnato all'inizio: la repressione del criptogiudaismo. Tra il 1621 e il 1643 il conteduca di Olivares sperava di eliminare i banchieri genovesi, a suo parere troppo avidi di denaro, per sostituirli con uomini d'affari portoghesi, che erano nella maggioranza dei casi ebrei convertiti e che presentavano un duplice vantaggio: erano sudditi della monarchia e molti di loro tenevano rapporti con parenti o amici residenti nell'Europa del Nord che vi occupavano importanti posizioni nel commercio e nella finanza. Olivares chiese dunque all'Inquisizione di chiudere un occhio in un certo numero di casi;

probabilmente ispirò il memoriale che abbiamo citato in un capitolo precedente: l'autore - forse un membro del Consiglio dell'Inquisizione, Hernando de Salazar o Diego Serrano de Silva - consigliò all'Inquisizione di mostrarsi indulgente verso i marrani portoghesi, perché la loro migrazione privava la monarchia di commercianti di vaglia. Queste raccomandazioni ebbero poco successo. Suscitavano scalpore perché implicavano un cambiamento troppo radicale nella politica religiosa seguita fino a quel momento. In una lettera dell'8 agosto 1634, padre Pereyra si offese: «Il favorito vuol far tornare gli ebrei in Spagna. Alcuni sono già qua; vengono ricevuti dal re al quale consegnano memoriali; oggi stesso ne ho visto uno, con un tocco bianco in testa, che faceva anticamera nel palazzo».

Contro questa politica si adoperò anche il grande scrittore Quevedo, il quale nel 1644 aggiunse ai suoi Sogni un libello quanto mai virulento: La isla de los Monopantos (L'isola dei Monopanti). Quevedo immaginava alcuni influenti ebrei che si riunivano segretamente a Salonicco, dove studiavano i mezzi migliori per consolidare il loro dominio sul mondo con l'aiuto dei Monopantes, cioè dei cristiani pronti a collaborare con loro e nei quali si riconoscono facilmente il conte-duca di Olivares e i suoi amici. Il trattato può essere una delle fonti remote del Protocollo dei saggi di Sion. Quevedo vi denunciava le ultime tecniche di manipolazione del denaro, la banca di cui non capiva bene i meccanismi e che lo preoccupava per le sue losche implicazioni, il nascente capitalismo, già cosmopolita, anonimo e quindi ancora per questo più inquietante, la preminenza dell'economia sui valori morali e spirituali... Qualche anno prima, nei suoi Avisos, Pellicer aveva annotato, in data 12 marzo 1641: «Apprendo da fonte certa che si tenta di far venire ebrei dall'Olanda... fortunatamente c'è l'Inquisizione a fare la guardia». In effetti l'Inquisizione faceva la guardia; fin quando Olivares rimase al potere, essa si limitò a intervenire nei casi più vistosi, ma non rinunciò mai a quello che era stato fin dall'origine il suo obiettivo principale. Certamente era troppo chiederle di favorire il ritorno dei giudaizzanti!

L'opera del Sant'Uffizio venne richiesta ogniqualvolta il potere temporale volesse affermare la propria supremazia sul potere ecclesiastico. É quanto si nota nella controversia detta del giansenismo. Al di là degli aspetti dottrinali - esigenza di un maggior rigore teologico e morale di fronte al lassismo attribuito ai gesuiti -, il giansenismo si presentava in Spagna come una manifestazione di regalismo. In occasione della guerra di successione, Roma sembrava aver preso le parti dell'arciduca d'Austria contro il Borbone. Filippo V ne trasse il pretesto per cercare di limitare l'influenza del papa. Questa fu la missione che egli affidò a Melchior de Macanaz, il quale nel dicembre del 1713 consegnò un rapporto sull'argomento. Il cardinale Giudice, inquisitore generale, si permise di esprimere delle riserve. Filippo V lo destituì all'istante ed affidò a Macanaz un'altra missione: organizzare una riforma che doveva rafforzare l'autorità del re sull'Inquisizione, istituzione che tendeva a ritenersi sempre di più al di sopra delle leggi. La riforma fallì perché il potere politico era diviso su questo argomento. Macanaz ebbe il torto di inimicarsi l'onnipossente ministro Albe-

roni; venne mandato in esilio nel febbraio del 1715[117]. Si ignorano le vere ragioni che procurarono questo smacco a un leale servitore dello Stato; forse Macanaz fu vittima dei gesuiti, che vedevano in lui un rivale ed un nemico? Se così fosse, egli sarebbe stato vendicato pochi anni dopo la morte, e con modalità impressionanti.

Dai Re Cattolici in poi, i monarchi non avevano mai rinunciato a intervenire negli affari ecclesiastici e a tentare di imporre la loro autorità in materia di disciplina, se necessario contro i vescovi e contro il papa. Il concordato del 1753 fu il risultato di più di due secoli di impegno per dare alla corona il controllo effettivo sulla Chiesa di Spagna. Nominati dal re, i vescovi e, in misura minore, i curati, venivano considerati dipendenti pubblici a tutti gli effetti; da loro ci si aspettava che si immedesimassero nell'ottica del governo e collaborassero lealmente ed efficacemente alla politica riformatrice. I riformatori non nutrivano alcuna simpatia per il clero regolare, sul quale non avevano alcuna influenza. Diffidavano soprattutto della Compagnia di Gesù, a causa del loro voto di cieca obbedienza al papa. Tendevano a esagerare la sua influenza nello Stato - il confessore del re era spesso un gesuita -, nella società - a causa della sua importante presenza nell'insegnamento - e in America - le missioni del Paraguay, per esempio, rappresentavano un territorio immenso, sul quale i gesuiti esercitavano un'autorità ritenuta incompatibile con quella del re.

La sommossa del 1766 contro il ministro Esquilache fornì il pretesto atteso per reagire. Al termine di una inchiesta ordinata da Campomanes, l'influente procuratore del Consiglio di Castiglia, il governo acquisì la convinzione che i gesuiti avessero una grande responsabilità nelle manifestazioni organizzate nel 1766; tutti i disordini sarebbero partiti dal Collegio imperiale di Madrid; a macchinare il tutto sarebbero stati due gesuiti, uno dei quali era il confessore della regina madre Isabella Farnese. Lo scopo sarebbe stato quello di provocare un cambiamento di governo, forse persino l'abdicazione di Carlo III; si rimproverava inoltre ai gesuiti di aver diffuso clandestinamente una quantità di volantini, libretti e libelli ostili all'autorità e di aver così generato e fomentato l'insurrezione. L'eco delle tesi sostenute da alcuni gesuiti - Suàrez, Mariana - sul diritto dei popoli di opporsi a un potere tirannico - quello che gli uomini dei Lumi indicavano col nome di dottrine regicide e sanguinarie - contribuì probabilmente a istigare i riformatori contro la Compagnia nel suo insieme. Nel 1767, i 2.641 gesuiti di Spagna e i 2.630 che risiedevano in America vennero espulsi; i loro beni vennero confiscati a favore dello Stato. Le misure contro di loro non si limitarono a questo. José Moniño, ambasciatore al Vaticano e futuro conte di Floridablanca, nel 1772 ottenne dal papa lo scioglimento della Compagnia di Gesù.

Nei confronti dell'Inquisizione i ministri illuministi tennero un comportamento ambiguo. Non l'amavano, ma pensavano potesse essere utile; nel Sant'Uffizio vedevano l'organo più fanatico esistente nello Stato, un'istituzione che era andata al di là delle sue competenze mettendo all'indice i libri favorevoli al regalismo.

Tuttavia questi stessi ministri non ne auspicavano la soppressione.

---

[117] Ottenne l'autorizzazione a rientrare solo nel 1748, ma per essere rinchiuso in una cella di rigore a La Corogne, dove restò fino alla morte, avvenuta nel 1760.

Essa restava infatti uno strumento di potere, perché era il re a nominarne il presidente. Nel 1764 divenne inquisitore generale Bertran, vescovo di Salamanca. Si contava su di lui e sull'Inquisizione per contribuire, in collaborazione con i vescovi, a estirpare la superstizione ed a far progredire i Lumi! Ci si limitò dunque a limitare le competenze del Sant'Uffizio, sottraendogli per esempio nel 1770 i casi di bigamia, che vennero passati alla giustizia ordinaria, ma si preferì mantenere l'istituzione per ogni evenienza.

Infatti, sotto il regno di Carlo IV, Floridablanca le darà l'incarico di lottare contro la penetrazione delle idee rivoluzionarie in Spagna.

Proprio per questo il processo di Olavide prese tutti alla sprovvista.

Pablo de Olavide era un creolo peruviano che nel 1750, all'età di venticinque anni, aveva lasciato il suo paese per viaggiare in Francia e in Italia; ebbe il privilegio di essere ospite di Voltaire per una settimana, a Ferney. Nel 1765 Olavide prese residenza in Spagna. Impregnato di cultura francese, grande lettore, curioso di tutte le novità, si conquistò presto la fiducia dei ministri riformatori, che nel 1767 lo nominarono governatore, ossia corregidor, di Siviglia. In questa carica svolse un'intensa attività. A lui si deve soprattutto un coraggioso programma di riforma universitaria; nel suo salotto si incontravano numerose autorevoli personalità del luogo; metteva la sua ricca biblioteca a disposizione degli amici; Jovellanos, a quel tempo giovane magistrato, trasse grande profitto dai contatti con una mente così aperta. A Olavide si chiese di effettuare la colonizzazione della Sierra Morena decisa dal governo. Prese il suo compito molto seriamente ed ottenne risultati rapidi e incoraggianti. Il successo e le alte protezioni di cui godeva lo resero imprudente. Si lasciò andare a esprimere parole sarcastiche sulle devozioni popolari, che definiva superstizioni; proibì che si inumassero i morti nelle chiese e che si vendessero indulgenze; criticò le elemosine: per combattere la miseria era molto meglio creare posti di lavoro; si faceva beffe dei monaci, che trattava da ignoranti. Questi ultimi - e soprattutto i cappuccini - non gliel lo perdonarono: lo denunciarono all'Inquisizione.

A loro dire Olavide era un empio che possedeva libri messi all'indice e quadri lascivi, che non osservava i digiuni comandati; era inoltre una testa calda, seguace del sistema di Copernico! La cosa più sorprendente fu che tali accuse vennero prese sul serio. L'Inquisizione arrestò Olavide nel 1776, istruì il processo e nel 1778 lo condannò a otto anni di reclusione in un convento[118]. In Europa la faccenda suscitò scalpore; in essa si vide l'indubbia prova che la Spagna incontrava grandi difficoltà nel suo cammino verso la trasformazione in nazione civile. Non bisogna esagerare la portata del processo Olavide. Probabilmente per l'Inquisizione si trattò di dimostrare che era ancora potente; si avanzò persino l'ipotesi che il processo di Olavide fosse stata una provocazione, una sfida lanciata all'Inquisitore generale Felipe Bertràn, noto per la sua apertura mentale ed il suo entusiasmo per i Lumi. Non potendo colpire i

[118] Olavide riparò subito in Francia, dove assistette alla Rivoluzione. Arrestato dai montagnardi, venne liberato dopo il 9 termidoro e ritornò in Spagna, dove morì nel 1803, dopo aver pubblicato una ritrattazione dei propri errori, El evangelio en triumpho.

ministri in persona, situati troppo in alto, gli inquisitori allarmati dalle nuove tendenze avrebbero scelto di dare un esempio attaccando un funzionario di rango inferiore.

Nel XVIII secolo si era scavato un fossato tra gli organi dirigenti del Sant'Uffizio, costituiti da prelati illuminati, mossi dalla volontà di lottare contro le superstizioni della massa da una parte, e la base dall'altra parte: gli inquisitori di distretti, i commissari, i famigli... una specie di proletariato di chierici ignoranti, attaccati alle loro povere rendite ed ai loro privilegi. I primi avevano difficoltà a farsi obbedire dai secondi, che spesso disprezzavano. Due aneddoti quasi contemporanei fanno luce su quella che era la situazione nei primi anni del XIX secolo. Nel 1805 un giovane studente di Valencia fece dichiarazioni imprudenti che gli valsero la denuncia al Sant'Uffizio. L'inquisitore del posto, Nicolas Laso, lo convocò, gli fece i complimenti - sic -, gli mostrò la sua biblioteca personale nella quale figuravano in prima fila opere di Voltaire, Rousseau, Helvétius, e gli disse: «Coraggio, giovanotto; continuate tranquillamente i vostri studi e non dimenticatevi di quanto sto per dirvi: l'Inquisizione del nostro paese si vendica e perseguita meno di quanto non si dica...»[119]

Nei suoi Recuerdos de un anciano[120], Alcalà Galiano - uno dei più illustri liberali dell'epoca - raccontò il suo arrivo a Madrid, all'inizio del 1808. Aveva appena diciassette anni e gli inquisitori in servizio alle porte della città trovarono nei suoi bagagli una Storia di Carlo V di Robertson; esaminarono con diffidenza il libro scritto in inglese - circostanza aggravante! - e, nel dubbio, decisero di confiscarlo. Pochi giorni dopo, il giovane Alcalà Galiano venne convocato dall'inquisitore generale, Arce, che gli rese il libro con un sorriso e questo commento: «Dunque, giovanotto! Si leggono libri del genere! Attenzione!» Questi due aneddoti la dicono lunga su che cosa fosse diventato il Sant'Uffizio e sul contrasto tra i capi e gli agenti di base.

I re non avevano dunque esitato a utilizzare l'Inquisizione a fini politici. Uno di tali fini era forse quello di porre la monarchia sotto norme giuridiche omogenee, sul modello di quelle esistenti in Castiglia? Rimanendo in questo campo di ipotesi, l'Inquisizione fu utilizzata per fare del castigliano la lingua colta e di comunicazione di tutta la monarchia? In altri termini, il Sant'Uffizio fu concepito come uno strumento di centralizzazione?

Nell'insieme territoriale costituito dalla monarchia spagnola, la Castiglia si distaccava nettamente, e questo fin dall'inizio. Per spiegare tale situazione è assurdo parlare di espansionismo castigliano; basta guardare una carta geografica. La Castiglia rappresenta i due terzi del territorio della duplice monarchia; è anche il territorio più popolato e più ricco; a lungo - fino agli anni cinquanta del XVII secolo - fu il più dinamico. Queste ragioni ne giustificano la preminenza. I primi Asburgo presero atto della situazione e si appoggiarono alla Castiglia, che tra l'altro presentava il vantaggio di opporre minore resistenza legale alle loro richieste di crediti e di truppe. Non cercarono mai di stroncare con la forza le opposizioni che incontravano nel paese della corona d'Aragona.

---

[119] Lucienne Domergue, in Arhor, 1986, 484-485, p. 127.

[120] Alcala Galiano, Recuerdos de un anelano, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.

Nel XVII secolo Olivares, constatando che la Castiglia era al limite della resistenza, sperò di rafforzare l'unione dei territori peninsulari raccogliendoli sotto un unico diritto, una sola organizzazione fiscale, una stessa amministrazione, e concepì tale unificazione secondo il modello castigliano; in poche parole, avrebbe voluto fondere le diverse componenti della monarchia in una comunità nazionale: far sì che Filippo IV fosse re di Spagna, e non di Castiglia, Portogallo, Aragona, Valencia, conte di Barcellona, e così via; l'idea non era nuova. Nel 1598 il giurista Alamos de Barrientos raccomandava iniziative di questo stesso genere: sostituire l'attuale struttura della monarchia con un'altra, nella quale si sarebbe avuto «un regno formato da diverse province, ma unificato: il re sarebbe stato il re di ognuno e dell'insieme».

Olivares trasformò l'idea: manteniamo i regni, ma unifichiamo la legislazione; multa regna sed una lex. Nel 1640 la Catalogna si sollevò contro questo progetto. Quando riprese il suo posto nella monarchia, ritrovò lo statuto così com'era prima.

Cinquant'anni dopo la situazione ebbe un'evoluzione di segno diverso. L'abolizione del regime di autonomia dei paesi della corona d'Aragona fu opera del primo Borbone, Filippo V, ma non è sicuro che si debba pensare a una deliberata politica di centralizzazione; ci si trova piuttosto davanti a una serie di misure di circostanza nei confronti dei territori che si erano consegnati all'arciduca d'Austria durante la guerra di successione. Ne è la prova il fatto che le province basche e la Navarra, leali alla causa dei Borboni, conservarono i loro statuti. Nel XVIII secolo l'unificazione fece dei passi avanti, ma senza arrivare al completamento.

Gli Asburgo non avevano fatto nulla per imporre l'adozione del castigliano; nel XVI secolo furono le élite portoghesi, catalane e valenciane che adottarono progressivamente il castigliano come lingua colta, movimento spontaneo, non promosso da alcuna pressione politica; in tutto il periodo degli Asburgo il catalano rimase la lingua dell'amministrazione e del popolo. Le cose incominciarono a cambiare con l'avvento dei Borboni. Fin dal 1717 la corte raccomandava ai rappresentanti del potere centrale di promuovere l'uso del castigliano, ma usando la massima discrezione: «Bisogna raggiungere l'obiettivo senza dare l'impressione che sia quello a cui si mira».

Questa tendenza si confermò e si precisò nella seconda metà del secolo. Un decreto del 1768 impose di non pubblicare che opere in castigliano, allo scopo di accelerare l'integrazione linguistica; si noti tuttavia che l'università catalana di Cervera continuò a stampare catechismi e altri libri in catalano senza che il potere vi si opponesse. Nel 1780 nuove istruzioni governative raccomandavano di diffondere l'uso del castigliano, ma non esiste nessun testo che interdicesse formalmente le lingue regionali.

Non pare che la Chiesa si sia adoperata ad adottare il castigliano a scapito delle lingue regionali. Nei loro collegi di Catalogna e di Valencia, i gesuiti tenevano corsi in castigliano, ma solo perché le élite locali lo esigevano: era loro desiderio dare ai figli una cultura castigliana. Gli stessi gesuiti d'altra parte predicavano in catalano, perché cercavano di farsi comprendere da tutti. Con questo atteggiamento si preoccupavano di attenersi al sistema corrente della Chiesa, sempre favorevole alla lingua del popolo: i bambini del principato di Catalogna dovevano essere istruiti in catalano, anche quando erano castigliani o francesi. Nel corso delle assemblee conciliari di

Tarragona del 1636 e del 1637 i vescovi catalani dichiararono che la predicazione e l'insegnamento del catechismo sarebbero avvenuti obbligatoriamente in catalano.

Il Sant'Uffizio si guardò bene dall'imporre innovazioni in questi settori. Nei paesi della corona d'Aragona gli inquisitori erano spesso castigliani, per lo meno nei primi tempi, ma i commissari, i famigli e il personale subalterno venivano reclutati tra i locali; il più delle volte gli interrogatori e i verbali venivano redatti in catalano. In valenciano, per esempio, furono trascritte le dichiarazioni di Blanquina March, madre di Luis Vives, arrestata, giudicata e condannata all'inizio del XVI secolo. A partire dal 1560, tuttavia, la Suprema raccomandò l'uso del castigliano, non tanto per ragioni ideologiche, ma per maggiore efficienza. Soto Salazar, che nel 1568 procedeva ad un'ispezione dei tribunali di Catalogna, si spiega molto chiaramente in proposito: «Quando i documenti sono scritti in lingue diverse - latino, catalano, castigliano -, si fa molta fatica a raccapezzarsi». Nello stesso anno, il segretario Augustin Malo osservava che al di fuori di Barcellona i nove decimi degli abitanti non capivano niente di quanto veniva letto negli editti della fede, se questi erano redatti in castigliano; le esigenze pratiche ed il buonsenso esigevano che si usasse il catalano.

La conclusione è una sola: l'Inquisizione fu sì uno strumento al servizio del potere politico, ma non venne utilizzata per facilitare l'unificazione linguistica della monarchia.

Conclusione

Dal 1480 al 1834 l'Inquisizione spagnola visse sottoposta all'autorità del potere reale. Questo è quanto la distinse dalle forme di intolleranza che si riscontrano in altri paesi nella stessa epoca.

Dovunque il potere civile collaborò col potere spirituale per punire gli attacchi contro la religione e spesso svolse questo compito con zelo; divenne, nel vero senso della parola, il braccio secolare della Chiesa[121]. In Spagna il potere civile non si limitò ad assecondare la Chiesa. Prese l'iniziativa della repressione, nominò gli agenti incaricati di effettuarla e diede loro uno statuto privilegiato; il Consiglio dell'Inquisizione era uno dei grandi istituti dello Stato, allo stesso titolo del Consiglio delle finanze o del Consiglio delle Indie. La commistione di temporale e spirituale conteneva in germe una delle più pericolose tentazioni del mondo moderno: la tendenza a fare delle ideologie il complemento obbligato della politica. Nella Germania nazista o nei regimi comunisti, per essere considerato un buon cittadino non bastava pagare le tasse ed ottemperare alle leggi in vigore; bisognava anche aderire all'ideologia dominante, pena il pericolo di essere considerato sospetto.

Allo stesso modo, nella Spagna dell'ancien regime non era raccomandabile allontanarsi dal Dogma cattolico; un buon cittadino spagnolo doveva assolutamente essere un buon cattolico; guai a colui che l'avesse dimenticato! In un libro pubblicato nel 1927, Religion y Estado en la España del siglo XVI, Fernando de los Rios[122] paragonava l'Inquisizione spagnola alla polizia politica sovietica; ai suoi occhi l'Unione Sovietica, erede del cesaropapismo bizantino, era uno Stato-partito, come la Spagna degli Asburgo aveva rischiato di diventare uno Stato-Chiesa[123]. Il modo in cui nei due casi ci si sbarazzava dei deviazionismi non può non essere istruttivo.

---

[121] Per attenerci all'esempio della Francia dell'ancien regime, nelle Origines de la France contemporaine Taine (Laffont, Parigi, 1986; trad. it. Le orìgini della Francia contemporanea: l'antico regime, Adelphi, Milano, 1986) riporta fino a che punto, in pieno secolo dei Lumi, il potere regio si fosse impegnato nella persecuzione degli empi; il caso Calas e quello del cavaliere de la Barre sono le manifestazioni più spettacolari di questo zelo, ma non sono le sole. Ancora nel 1825 la legge sul sacrilegio nei confronti dei profanatori di ostie consacrate prevedeva la stessa pena del parricidio, e secondo Royer-Collard la «presenza reale» diventava una «verità legale».

[122] Fernando de los Kos, Religion y Estado en la Espana del siglo XVI, Fondo de cultura economica, Mexico, 1957.

[123] In Sociologie du communisme (Gallimard, Parigi, 1963; trad. it. Sociologia del comunismo, Giuffrè, Milano, 1970), Jules Monnerot descrive anch'egli il comunismo sovietico come «l'Islam del XX secolo» a causa della commistione tra politica, religione ed economia; Stalin era al contempo capo dello Stato e segretario generale del partito, quindi il capintesta dei credenti.

Quando si legge Zero e l'infinito[124] di Koesder o La confessione di Artur London, non si può non essere colpiti dalle analogie tra un processo dell'Inquisizione ed un processo staliniano. Ne abbiamo tratto quattro osservazioni fondamentali.

1. La mania del segreto. Portato al cospetto degli inquisitori, un detenuto non sa chi l'accusa né di che cosa sia accusato; viene invitato a indovinare perché si trovi là; se continua a non confessare niente, si leggeranno le deposizioni registrate a suo carico, ma senza rivelargli i nomi dei testimoni. A Praga, London si trovò esattamente nella stessa situazione: «Il referent prende poi altri fogli e comincia a leggermi brani di deposizioni senza rivelarmene gli autori. Fino all'alba, il referent mi legge altri rapporti e denunce {...} celandomi il nome degli autori»[125].

2. La nozione di complicità obiettiva. L'abbiamo già vista a proposito di Carranza: l'arcivescovo di Toledo ha viaggiato all'estero, nei Paesi Bassi, in Germania, in Italia, in Inghilterra, in occasione di missioni affidategli. Ha dunque potuto conoscere eretici e, senza essersene reso conto, potrebbe aver adottato alcuni dei loro modi di pensare e di parlare; forse gli è capitato di esprimersi obiettivamente come un eretico. Allo stesso modo, quando l'Inquisizione fa esaminare alcuni passaggi delle sue opere in rigore ut iacent estrapolandole dal loro contesto, si accanisce spesso su formulazioni che obiettivamente appaiono sospette o, quanto meno, ambigue. Il rischio di contagio non è sottovalutato nei paesi dell'Est: «Ai loro occhi di referent, chiunque abbia fatto un viaggio in Occidente è un individuo per lo meno sospetto, una spia in potenza»[126]. La nozione di obiettività consente di opporre alle intenzioni soggettive dell'interlocutore, che vengono dichiarate irreprensibili o quanto meno innocenti, quello che si chiama il suo pensiero obiettivo[127].

3. La connivenza tra l'accusato e i suoi giudici. In Spagna si cerca di far sì che l'accusato riconosca da solo i propri errori e che accetti di essere punito; gli si chiede di confessare in pubblico, davanti al popolo cristiano, che egli ha dato scandalo con il suo comportamento; la punizione deve anch'essa essere pubblica, e per la stessa ragione: per l'edificazione dei fedeli; questo è il significato dell'autodafé. Il processo

---

[124] Arthur Koestler, Darkness at noon, Vintage, Londra, 1994 (trad. it. Buio a mezzogiorno, l'Espresso, Roma, 2003).

[125] Artur London, L'aveau, Gallimard, Parigi, 1968, pp. 58, 60 (trad. it. La confessione, Garzanti, Milano, 1969).

[126] Ibid., p. 77.

[127] Uno di coloro che erano accusati insieme a Làszló Rajk, Vincent Savarius (Béla Szasz), autore dei Volontaires pour l'échaufaud (JulUard, Parigi, 1963), rivelò in séguito il meccanismo del processo. Durante la guerra di Spagna i membri delle Brigate internazionali sfuggirono per un certo periodo al controllo del partito e furono a contatto con personaggi di ogni tipo: anarchici, trozkisti, ecc. «Chi parla di contatto parla di possibilità di contaminazione. Le accuse immaginate, dunque, assumevano una specie di materialità, di verità "obiettiva" secondo il tipo di ragionamento analizzato da Savarius. Egli racconta come a furia di "insomma" si elabori una menzogna partendo da un dato di fatto vero. Tipo di ragionamento: Lei conosce Untel? Ebbene, lui aveva per amico un traditore: "insomma" tramite Untel lei era in contatto con quel traditore. Oppure: lei ha lavorato in quella certa impresa; essa era di origine inglese, ebbene gli Inglesi imbottiscono tutte le loro succursali all'estero di agenti dell'Intelligence Service; lei ha avuto per forza dei contatti con loro, "insomma" lei operava ubbidendo agli ordini dell'Intelligence Service». Dominique Desanti, Les Staliniens, Fayard, Parigi, 1975, p. 141.

del dottor Cazalla, condannato a morte il 21 maggio 1559, è particolarmente esplicito: alla vigilia andarono ad annunciargli che sarebbe morto sul rogo; quindi si aspettarono da lui che esprimesse pubblicamente il proprio pentimento davanti alla folla assiepata. Cazalla si arrese a queste ragioni: «Che posso fare per assolvere i miei doveri verso il Sant'Uffizio?» Allo stesso modo, il comunista perseguito per deviazionismo si sforzava di rendere un ultimo servizio al partito: «Prima cercate con tutte le forze di aiutare il partito rispondendo scrupolosamente a ogni domanda, riferendo tutti i particolari possibili e immaginabili. Volete aiutare il partito a vedere chiaro in voi stessi, veder chiaro negli altri. Volete capire perché ci trovate lì, quale errore sfuggito e ignorato vi ha condotti in quel luogo. Gli anni di lotta e la disciplina nelle file del partito, tutta la passata educazione hanno insegnato che il partito non sbaglia mai, che l'Unione Sovietica ha sempre ragione. Siete pronti a fare la vostra autocritica, ad ammettere che involontariamente avete potuto commettere alcuni errori nel vostro lavoro danneggiando il partito»[128]. Il processo pubblico e le confessioni riportate dalla stampa e per radio sono le forme moderne dell'autodafé.

4. Infine, il disonore che colpisce l'accusato e la sua famiglia. In Spagna è il sambenito che si è obbligati a portare in pubblico, e l'interdizione da un certo numero di professioni, il disonore e le discriminazioni che si estendono a tutta la famiglia del condannato. Anche nei paesi dell'Est la vita non era facile per le vedove o i figli di un «traditore».

Questa commistione tra politica e religione e il ruolo determinante riservato al potere temporale sono gli elementi che costituiscono la specificità dell'Inquisizione spagnola e non la rendono riconducibile ad altre forme di intolleranza religiosa.

FINE

[128] Artur London, op. cit., pp. 77-78.